

## Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie

Von Olof Gigon

Für Rudolf Tschudi

Von einem bestimmten Motiv der antiken Philosophenbiographie soll im folgenden die Rede sein. Es sollen einige Texte analysiert werden, die berichten wollen, wie die Philosophen zur Philosophie gekommen seien.

Wir müssen aber zuerst wissen, was uns berechtigt, derart eine biographische Einzelheit herauszulösen und sie als «Motiv» zu behandeln. Dies Vorgehen bedarf formal und sachlich einer Rechtfertigung. Formal gehen wir von der Tatsache aus, daß die Biographie als in sich beruhende Darstellung eines einzelnen Lebensablaufs erst in der nachklassischen Periode der griechischen Literatur überhaupt geschaffen worden ist. Die griechische Geschichtsschreibung bis hinab zum 4. Jahrhundert bewegt sich in den zwei Polen der an den aktenmäßigen Beamtenlisten orientierten Staatsgeschichte und der isolierten, von ihrer «Pointe» lebenden Anekdote. Für die Biographie bleibt kein Raum. Das Leben des Einzelnen ist nicht Ausdruck einer «Idee», wie es die Gesamtgeschichte eines Staates auf der einen, die sinnvolle Anekdote auf der andern Seite sein kann. Die «Idee», die die geistige Möglichkeit einer Biographie überhaupt erst erzeugt, entsteht in der griechischen Welt erst durch die Ethik der klassischen Philosophie, die den Begriff der typischen Lebensform schafft. Formal ergibt sich aus diesem Tatbestand, daß die Überlieferung über die großen Gestalten des 5. und zumeist auch noch des 4. Jahrhunderts grundsätzlich in zwei Elemente zerfällt: das eine sind die Tatsachen, die letzten Endes aktenmäßig belegbar die Teilnahme des Einzelnen am Leben des Staates betreffen; das andere ist die chronologisch kaum je fixierbare Masse der Anekdoten und Apophthegmata. Sachlich ist unsere Voraussetzung diese, daß die antike Geschichtsschreibung nur sehr selten ihren Sinn in der Mitteilung des rein Tatsächlichen gesehen hat. Sie will immer mehr als dies. Sie hat die mannigfaltigsten Absichten. In der vorphilosophischen Zeit will sie (ganz schematisch gesagt) loben oder tadeln, ermunternde oder warnende Exempla vor Augen führen, eindrucksvoll oder witzig charakterisieren oder einfach spannend unterhalten. In der Zeit der Philosophie will sie, dort wo sie Biographie wird, den Einzelnen als Repräsentanten eines bestimmten typischen Bios darstellen. Aber jede Absicht bedeutet Stilisierung, bedeutet zwangsläufig die Aufhebung der Grenzen zwischen Berichterstattung und Dichtung. Es gibt keine einzige Mitteilung aus der klassischen griechischen Geschichte, bei der wir nicht zuerst berechtigt und verpflichtet wären, nach der Absicht des Berichterstatters zu fragen. Dies gibt uns auch das Recht, die vom Beginn des 3. Jahrhunderts an entstehende Philosophen-

biographie in ihre anekdotischen Elemente aufzulösen und bei jedem Einzelzug nach seinem typischen Sinn zu suchen. Damit wird er zum Motiv.

Der Anteil des Anekdotischen ist in der uns vorliegenden Philosophenbiographie um so größer, als sich das Leben der meisten Philosophen durchaus abseits von der Politik bewegte, also nur ein Minimum von Tatsachen aufzuweisen hatte, die in die Geschichte der Polis eingingen und aus den Urkunden der Staatsarchive nachzuweisen waren. Die Überlieferung über die Philosophen konzentrierte sich demgegenüber auf diejenigen Situationen, in denen sich der Besitz oder der Mangel einer philosophischen Haltung am sichtbarsten und typischsten manifestierte. Wir dürfen diese Situationen, in denen uns die Philosophen immer wieder gezeigt werden, einem Sprachgebrauch der modernen Philosophie folgend mit einigem Recht als «Grenzsituationen» bezeichnen. Es ist das Verhältnis zu Schmerz und Tod, zu den Gütern und Mächten der «Welt» und schließlich der Weg zur Philosophie. Wie vollständig sich eine äußerlich umfangreiche Biographie aus der hellsten Zeit der griechischen Geschichte in solche Elemente auflösen läßt, derart, daß an aktenmäßig festlegbaren Tatsachen so gut wie nichts übrig bleibt, mag etwa die Darstellung des Sokratikers Aristippos von Kyrene im zweiten Buche des Diogenes Laertius zeigen.

Damit sind wir bei unserm Gegenstand. Der Eintritt in das philosophische Leben ist eine der Grenzsituationen, an denen sich enthüllt, wer ein echter Philosoph ist und wer nicht. Allerdings entsteht die Grenzsituation erst in dem Augenblick, in dem der Eintritt in die philosophische Lebensform eine wirkliche Entscheidung wird. Und dies ist erst der Fall von der Zeit an, da die Philosophie nicht mehr eine der vielen vorhandenen Betätigungen des Menschen ist und nicht mehr für die praktischen Zwecke und Bedürfnisse der Gemeinschaft arbeitet, sondern jene Eine ausgezeichnete Möglichkeit darstellt, aus dem Kreis der immanenten Bindungen und Zwecke hervorzutreten und allein «von außen» durch das Absolute bestimmt zu sein. Dieser Begriff der Berufung in eine Welt jenseits des Gewöhnlichen ist freilich an sich schon in ältester Zeit vorbereitet. Man könnte älteste Sagen heranziehen, in denen Sterbliche unverdient und unerwartet des Umgangs mit den Göttern gewürdigt wurden. Man könnte dann vor allem jener Gestalten gedenken, die am Ursprung der Philosophie stehen und die ihr Wissen von der Wahrheit über die Götter auch nur durch eine Berufung empfangen haben. Hesiod ist für uns die einzig faßbare und unzweifelhaft bedeutendste unter ihnen. Aber es kann unter den mehr oder weniger anonymen Theologen, die neben und nach ihm ihre Theogonien schrieben, mehr als einen gegeben haben, der von sich Ähnliches erzählte wie Hesiod in den Versen über die Musenweihe. Die Philosophie der Mileser ist dann allerdings ausschließlich das Werk menschlicher Forschung.

Die philosophische Lebensform als ein Ganzes und als ein «ganz Anderes» wird erst geschildert von der Sokratik an. Erst von da an ist der Eintritt in die Philosophie ein entscheidendes und zumeist paradoxes Ereignis. Und es wird dann zu einem derjenigen Ereignisse, die über den innern Rang eines Philosophen am



sichersten Auskunft zu geben versprechen. Daran, wie sich der Eintritt in die Philosophie vollzieht, verrät sich, ob der Eintretende ein Berufener ist oder als ein Unberufener sich bloß eindringt.

Das Eintreten in die neue philosophische Lebensform kann im übrigen noch sehr verschieden verstanden werden. Der Gegensatz, aus dem die Grenzsituation herauswächst, kann vor allem in zwei Grundformen beschrieben werden. Es kann sich handeln entweder um den ausschließlich ethischen Gegensatz zwischen dem Begehren nach den äußern Gütern und der Bekümmernung um die eigene Seele, oder um den metaphysisch verankerten Gegensatz zwischen dem praktischen Handeln in der Welt und dem reinen Erkennen der Wahrheit. Zusätzlich kann der auf archaische Wurzeln zurückgehende Gedanke eine Rolle spielen, daß die scheinbar untüchtigste und unbegabteste Natur unerwartet zu edelster Entfaltung kommen kann. Durch die Berufung eines Sklaven oder banausischen Handwerkers zur Philosophie kann die altaristokratische Meinung widerlegt werden, die etwa Theognis 535ff. in den Versen ausspricht: «Niemals ist das Haupt eines Knechtes gerade aufgerichtet, sondern stets gebeugt auf krummem Nacken. Niemals erwachsen aus Zwiebeln Rosen und Hyazinthen und niemals aus einer Magd ein freies Kind.»

Gemeinsam ist allen diesen Geschichten das Moment des Unerwarteten. Das Ereignis, das den Menschen aus unscheinbarstem oder weltlich zerstreutem Leben zur Philosophie bringt, kommt völlig überraschend und bringt unter den absonderlichsten Umständen die Entscheidung. Dies erlaubt uns auch, das Wort «Berufung» zu verwenden in dem Sinne, in dem es der modernen Philosophie seit Kierkegaard wichtig geworden ist.

Bemerkt sei nun nur noch um der Klarheit willen das eine, daß es geraten ist, die Mehrzahl der nun zu besprechenden Erzählungen a priori als Erfindungen aufzufassen. Ebenso ist nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erzählungen fast alle von Haus aus gar keinen biographischen Zweck im engern Sinne haben. Ihre primäre Absicht ist, den Gedanken zu illustrieren, auf welchen Wegen der Mensch zum Philosophen werden kann. Erst sekundär, als sich das Aufbaueschema der antiken Biographie herausgebildet hatte, sind die Geschichten an ihrem Ort in die einzelnen Philosophenbiographien eingereiht worden. Am Anfang steht so gut wie immer nicht das Interesse an der geschichtlichen Person, sondern an dem bedeutungsvollen Motiv.

An erster Stelle muß von Sokrates selber die Rede sein. Er ist ja durch die sokratische Literatur zum vollkommensten Repräsentanten der philosophischen Lebensform bei den Griechen geworden. Daß die Geschichten von seinem Eintreten in die Philosophie besonders zahlreich und bekannt sind, ist nicht verwunderlich.

In erster Linie ist die vielberühmte Geschichte vom Chairephon-Orakel zu erwähnen, die Platon in der Apologie 20D ff. erzählt. Sie muß kurz und ohne Begründung des Einzelnen, die an anderer Stelle gegeben werden soll, analysiert werden. Sokrates hat den Richtern erklärt, er habe durch eine gewisse Weisheit jenen

übten Ruf erworben, der ihn nun ins Verderben bringe. Auf die Frage, um was für eine Weisheit es sich handle, antwortet er zunächst mit Nachdruck, es sei eine menschliche Weisheit im Gegensatz zu der übermenschlichen Weisheit, die die Naturphilosophen vielleicht beanspruchen dürfen – denn daß in 20 E nicht etwa die Erzieher, sondern die Meteorologen von 19C gemeint sind, kann Xenophon, Mem. I. 1, 12f. zeigen. Diese sokratische Weisheit ist auch sachlich das vollkommene Gegenteil vom Wissen der Naturphilosophen, sofern jene über alles Bescheid zu wissen beanspruchen, Sokrates aber nur weiß, daß er nichts weiß (21 B ff.). Die problemgeschichtliche Wurzel dieser Antithese dürfte in erster Linie in einer eleatisch-ontologisch bestimmten Skepsis liegen, wie sie etwa Metrodor von Chios (VS 5. Aufl. 70 B 1) in einer etwas spätern Generation theoretisch übersteigert formuliert hat: «Keiner von uns weiß etwas, nicht einmal eben das, ob wir wissen oder nicht wissen, noch wissen wir vom Wissen und Nichtwissen, daß es ist, noch überhaupt, ob etwas ist oder nicht ist.» Platon hat diesen theoretischen Gedankengang in lebendigste Bewegung übersetzt. Er hat das Nichtwissen indirekt aus einem Ausspruch des delphischen Gottes hervorgehen lassen. Daraus konnte er den Gedanken ableiten, daß das ganze Tun des Sokrates, der nun der Asebie angeklagt war, auf einem Auftrage Gottes beruhe. Anderseits hat er durch die Deutung des Orakels auf das Nichtwissen hin jenes äußerste Übermaß von *μεγαληγορία* vermieden, das herausgekommen wäre, wenn Sokrates selbst dem Orakel den nächstliegenden Sinn einer überschwenglichen Huldigung gegeben hätte.

Diese Andeutungen sollen nur spürbar machen, daß bei Platon das Chairephon-Orakel zwar mit dem Kontext meisterhaft verknüpft ist, aber nicht ursprünglich mit ihm zusammengehört. Bekanntlich kommt es auch in Xenophons Apologie 14f. vor. Xenophon (den ich trotz v. Fritz, Rh. Mus. 80, 36ff. für den Verfasser halte) ordnet es aber ganz anders ein. Sokrates hatte vom Daimonion gesprochen und es als einen besonderen Gunstbeweis der Götter dargestellt. Als weiteres Zeugnis seiner Gottgeliebtheit nennt er das Chairephon-Orakel. Hier ist er aber nicht der weiseste der Menschen, sondern der unabhängigste, gerechteste und beherrschteste. In § 16 werden der Reihe nach die drei Eigenschaften im einzelnen begründet, zuerst die Selbstbeherrschung, dann die Unabhängigkeit, dann die Gerechtigkeit; und dann schließt sich die Weisheit an, die im Orakel selber nicht genannt war. Großes Gewicht braucht man auf diese Unstimmigkeit nicht zu legen; sie kann, wie so vieles bei Xenophon, reine Flüchtigkeit sein. Die Weisheit des Sokrates wird damit begründet, daß er seit frühester Jugend im Lernen unermüdlich gewesen sei, also eine Art Gegenstück zu dem bis ins Alter lernenden Solon.

Welche der beiden Versionen ist die ursprünglichere? Wir können nur sagen, daß keine wirklich ursprünglich ist. Bei Platon ist die Verklammerung mit dem Nichtwissen sicher nur platonisch, bei Xenophon ist der Katalog der drei bzw. vier Tugenden dem Orakelstil kaum gemäß und nur eine Ausweitung, die ihm erlaubte, eine Reihe von Charakterzügen, die ihm im Sokratesbild wesentlich waren, hereinzubringen.



Wenn wir das Ursprüngliche fassen wollen, müssen wir einen ganz anderen motivgeschichtlichen Zusammenhang aufsuchen. Angedeutet hat ihn zuerst R. Herzog bei Horneffer, der junge Platon (1922), 149ff., doch ohne die Konsequenzen ganz zu ziehen; ebenso später F. Wehrli, *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ* (1931), 41 ff. Die Chairephon-Erzählung ist die Variante eines, wie es scheint, «delphischen» Motives, dessen früheste faßbare Gestaltungen noch ins 6. Jahrhundert zurückreichen. Der letzte Sinn des Motives ist der, daß gerade nicht derjenige der Glücklichsste, Reichste oder Weiseste ist, der sich dafür hält oder den die Welt dafür hält, sondern vielmehr irgendein anderer, an den kein Mensch gedacht hätte. Wenn wir so formulieren, so springt die Verwandtschaft mit dem Motiv der unerwarteten Berufung in die Augen. Wie die Berufung den Menschen trifft, der sie nie erwartet hätte, so trifft das Lob Apollons den Menschen, von dem keiner gerade dies erwartet hätte.

Zur Frage nach dem glücklichsten Menschen haben wir die sicherlich sehr alte Geschichte, die Valerius Maximus VII. 1, 2 erzählt. Der reiche König Gyges hat in Delphi anfragen lassen, ob jemand glücklicher sein könne als er. Zu seinem Staunen bejaht es die Pythia. Der Glücklichsste ist Aglaos, ein bescheidenes Bäuerlein aus Psophis in Arkadien, das sein Lebtag lang nie über die Grenzen seines Güтчens hinausgekommen ist und von dem kein Mensch je Notiz genommen hat. Die bekannte Stelle im Solon-Kroisos-Gespräch bei Herodot I. 30 (vgl. Pohlenz, Herodot, 112) ist nichts als die Transposition dieser Geschichte in eine spätere Generation. An die Stelle des Gyges ist sein Nachkomme Kroisos, an die Stelle des Arkaders Aglaos ist der Athener Tellos getreten. Der Sinn ist derselbe geblieben. Tellos ist letzten Endes genau derselbe ganz Unbekannte und Beliebige, der paradoxerweise viel glücklicher ist als der reiche asiatische König. Auch die Frage nach dem Weisesten ist alt. Der delphische Apollon hat als den Weisesten erklärt den Bauern Myson aus dem Dorfe Chen am Oitagebirge. So hat schon der Iambendichter Hipponax erzählt (Frg. 61 Diehl). Die Pointe ist auch hier die, daß es gerade ein völlig unscheinbarer, ungelehrter Mann aus dem Volke ist, der in Wahrheit weiser ist als alle Weisen. Die Einzelheiten der Myson-Geschichte, in der bald der wissensdurstige Skythe Anacharsis, bald der Spartaner Cheilon als der Fragende auftritt, sind hier nicht zu behandeln.

Und ist nicht Sokrates selber in den Erzählungen der Sokratiker ebenfalls jener Mann aus dem Volke, der, aller Bücherweisheit fremd, die Sophisten und Politiker zuschanden macht? Wie er bei Platon den eitlen Redner Gorgias oder den einfältig selbstsicheren Euthyphron klein macht, so hat er bei Aischines den stolzen jungen Herrn Alkibiades bis zu Tränen gedemütigt. Diese Paradoxie, die die gesamte sokratische Literatur beherrscht, daß der unwissende Sohn des Steinmetzen und der Hebamme mit den Größen Athens spielen kann wie die Katze mit der Maus, ist offensichtlich auch der Ausgangspunkt der Übertragung des alten Motivs auf Sokrates. Gerade er ist der Weiseste, er, dem es keiner ansehen würde. Wer diese sehr schöne Übertragung zum ersten Male vorgenommen hat, wage ich nicht zu vermuten. Es scheint weder Platon noch Xenophon gewesen zu sein – aber damit



geraten wir in das Dornengestrüpp der Chronologie der sokratischen Schriften, vor dem wir uns hier hüten wollen.

Es sind aber nicht nur innere Gründe, die dazu zwingen, das Chairephon-Orakel als Dichtung anzusehen. Zwei äußere Gründe kommen dazu. Da ist zunächst die Tradition, die schon in der Antike die Historizität des Orakel-Berichts bestritt. Es ist in erster Linie Kolotes bei Plut. adv. Col. 1116E, dann Herodikos der Krateer bei Athen. 218EF, endlich eine anonyme Stelle in den Schol. Aristoph. Nub. 144, die I. Düring, Herodikos 62, nicht ohne Wahrscheinlichkeit der berühmten Rede des Demochares gegen die Philosophen (306 v. Chr.) zuschreiben möchte. Es handelt sich natürlich überall um ausdrücklich platonfeindliche Traditionen. Man braucht ihnen also nicht unbedingt Glauben zu schenken. Man wird aber sagen dürfen, daß sie wohl nicht hätten aufkommen können, wenn das Faktum der Orakelbefragung durch Chairephon hinlänglich sicher und einhellig bezeugt gewesen wäre.

Gewichtiger ist ein anderes Moment. Platon hat aus dem an sich anders orientierten Orakelmotiv die Geschichte der Berufung des Sokrates zur Philosophie gemacht. Es hat aber noch andere Darstellungen dieser Berufung gegeben, die mit dem Chairephon-Orakel unvereinbar sind.

Die bedeutendste Fassung ist diejenige des Aristoteles. Auch er hat ja von Sokrates gesprochen, wenn auch nicht aus erster Hand, sondern auf Grund vorhandener Überlieferung bzw. Literatur. Er scheint es insbesondere im ersten Buch seines Werkes über die Philosophie getan zu haben. Hier finden sich zwei Fragmente, die die Berufung des Sokrates zur Philosophie ganz anders erzählen als Platon (Frg. 1 und 2 ed. Walzer). Sokrates sei nämlich selber einmal nach Delphi gereist und habe dort am Tempel Apollons den Spruch der Pythia: «Erkenne dich selbst» gelesen. Und dies sei ihm der Anstoß zum Philosophieren geworden. Aristoteles hat darüber hinaus ausdrücklich bemerkt, daß der Spruch nicht etwa von einem der sieben Weisen stamme, sondern von der Pythia selber; vielleicht hat er sogar den Namen der Pythia genannt, die ihn verkündigt hatte (Frg. 3 Walzer).

Auch diese Erzählung ist Dichtung. Obwohl sie durch eine Autorität ersten Ranges gedeckt wird, hat sie gewiß noch niemand für historisch gehalten. Man darf aber feststellen, daß sie nicht nur in sich klar ist, sondern im Grunde erheblich einleuchtender als die Chairephon-Erzählung. Denn hier ist der Ursprung des sokratischen Philosophierens das «Erkenne dich selbst», was bei Aristoteles offenbar besagen will: Forsehe nicht nach dem, was im Himmel und unter der Erde ist und dich nichts angeht, sondern nur nach dem, was der Mensch ist – was du selber bist. Die Geschichte steht also im Zusammenhang mit der Interpretation des Sokrates als Begründers der philosophischen Ethik; Aristoteles scheint ja in jenem ersten Buche «über die Philosophie» eine Übersicht über die Ansatzpunkte und die stufenweise Entfaltung der philosophischen Probleme gegeben zu haben. Das schließt nicht aus, daß auch hier wie bei der Chairephon-Erzählung der Akzent ursprünglich keineswegs auf der biographischen Bedeutsamkeit des Ereignisses lag,

sondern auf der lebendig veranschaulichten philosophischen Idee. Zu ihr mag das in doppelter Brechung bei Xenophon, Mem. IV. 2, 23ff. und im Großen Alkibiades 128E ff. erhaltene sokratische Gespräch über den delphischen Spruch den Weg weisen. Sich selbst zu kennen ist der Ursprung aller Paideia; wer nicht sich selber erkennt, wird weder fähig sein zu handeln, noch sich anmaßen dürfen, Anderes zu kennen. Sokrates erfährt in Delphi die Mahnung, sich um nichts eher zu kümmern als um die eigene Seele, und so gibt er die Mahnung weiter. Ursprünglich genügte diese Erzählung sich selber wie die Erzählung vom Chairephon-Orakel. Sekundär wurde sie zum Angelpunkt der Biographie des Philosophen Sokrates.

Was diesem Motiv möglicherweise ein besonderes Interesse verleihen kann, ist seine unverkennbare Verwandtschaft mit einem Stück der Pythagorasgeschichte. Aristoxenos hat erzählt, daß Pythagoras die Mehrzahl seiner ethischen Lehren in Delphi von der Pythia Themistokleia empfangen habe (Frg. 15 Wehrli; ob die ebenso kurze Notiz bei Porphyrios vita Pyth. 41 mit dem Namen Aristokleia eine echte Parallelüberlieferung ist, mag man bezweifeln). Viel ist aus der mageren Überlieferung nicht zu gewinnen. Am nächsten liegt die Hypothese, daß Aristoxenos in Zarathustra den Lehrer des Pythagoras in der Physik (Frg. 13 Wehrli), in der Pythia die Lehrerin in der Ethik gesehen habe. Alles Einzelne seines Besuches in Delphi und der Lehren, die er dort vernommen habe, bleibt uns völlig unfaßbar. Aber daß der Pythagorasbios des Aristoxenos bestrebt war, wirkungsvolle Züge des Sokratesbios zu übernehmen, paßt zu dem, was wir sonst von Aristoxenos wissen, ausgezeichnet. Genauere Prüfung der Überlieferung wird vielleicht mehr entdecken.

Noch an einer andern Stelle finden wir die Berufung eines Philosophen durch den delphischen Gott. Es ist bei Diogenes von Sinope, dessen Biographie offenkundig die Absicht verrät, ihn zu einem zweiten noch gesteigerten Sokrates zu machen. Diog. Laert. 6, 20f. erzählt eine Geschichte in zwar arg verstümmelter Form, aber doch soweit kenntlich, daß schon ältern Forschern die Verwandtschaft mit der Berufungsgeschichte des Sokrates aufgefallen ist (s. von Fritz, Philol. Suppl. XVIII, 2, 19f.). Zwei ganz verschiedene Motive scheinen bei Diog. Laert. zusammengefloßen zu sein. Das eine könnte man parallelisieren mit der Erzählung des Bion bei Diog. Laert. 4, 46f. und es auffassen als eine Demonstration der kynischen Schamlosigkeit, die sich nicht scheut, sich mit der Herkunft aus dem gemeinsten Milieu zu brüsten. Es könnte Diogenes selber gewesen sein, der berichtete, wie er zuerst mit seinem Vater zusammen Falschmünzerei getrieben habe, bis beide vor Gericht gezogen wurden, sein Vater verurteilt wurde, er aber durchbrannte und aus Sinope nach Griechenland kam. Das andere Motiv ist das der Orakelbefragung. Diogenes geht nach Delphi und fragt, was er tun solle. Die Pythia antwortet, er solle Geld umprägen. Er versteht diesen Rätselspruch richtig und widmet sich fortan als Philosoph der Aufgabe, durch sein Philosophieren alle geltende Sitte umzuwerten.

Ein vollkommenes Gegenstück dieser zweiten Erzählung haben wir bei Zenon



von Kition. Über seine Berufung zur Philosophie gibt es zwei Geschichten, deren eine später zu besprechen sein wird. Die andere lautet (Diog. Laert. 7, 2): Zenon fragte das Orakel, was er tun müsse, um das beste Leben zu erlangen. Das Orakel erwiderte, er solle sich mit den Toten paaren. Er verstand dies sofort richtig, verlegte sich aufs Studium der Bücher der alten Philosophen und wurde Schöpfer der stoischen Philosophie.

Hier wie bei Diogenes haben wir einen Spruch, der nicht nur im klassischen Orakelstil vieldeutig ist, sondern der an sich einen durchaus kraß anstößigen Sinn hat, an dem sich das Verstehen des zur Philosophie Berufenen zuerst einmal bewähren muß.

Bei Epiktet, Diss. III. 21, 19, werden nebeneinander Sokrates, Diogenes und Zenon genannt als die Philosophen, die ihren Auftrag von der Gottheit selber erhalten hätten. In der Tat finden wir die Berufung durch die Gottheit sonst kaum mehr. Die Erzählung des Aristoxenos von Pythagoras hat keine größere Wirkung gehabt und erweist sich vielleicht gerade dadurch als eine künstliche Erfindung, um Pythagoras auch in diesem Stück als größeren Vorläufer des Sokrates erscheinen zu lassen. Merkwürdiger ist, daß ein Bericht über Aristoteles fast unbeachtet geblieben ist, obwohl er sich als Selbstdarstellung gibt und es vielleicht sogar wirklich ist; auch die Berufung des Aristoteles wird darin auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt. Wir werden darüber noch zu sprechen haben. Das Urbild aller dieser Erzählungen ist unstreitig die Berufung des Sokrates. Ihr ist alles übrige nachgebildet. Die Berufung durch die Gottheit besagt natürlich in irgendeiner Weise, daß der derart Berufene als Philosoph nicht bloß Erkenntnisse zu vermitteln haben wird, sondern den Auftrag hat, als Mahner und Richter dem Menschengeschlecht insgesamt gegenüberzutreten.

Doch kehren wir nochmals zu Sokrates zurück. Neben den beiden angeführten Erzählungen gibt es noch eine dritte von einem ganz anderen Typus. Ihre Herkunft ist leider nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Ihr Ausgangspunkt ist die Angabe, daß Sophroniskos, der Vater des Sokrates, ein Steinmetz gewesen sei, jedenfalls ein Mann bescheidensten Standes; darauf beruht der Witz der Stelle im Großen Alkibiades 121 A, während bei Platon selber in der bekannten Stelle des Euthyphron 11 B Sokrates nur in neutraler und recht unbestimmter Weise als Daidalide bezeichnet wird. Daraus ergab sich das zweite, bei Platon selber nirgends Gesagte, daß Sokrates selbst die Kunst seines Vaters ausgeübt habe, wozu als Beweis die Statuen der Chariten auf der Akropolis angeführt wurden (vgl. etwa dazu, was Antigonos von Karystos bei Diog. Laert. 9, 62 über Pyrrhon berichtet hat). Dieser Bericht wurde dann gesteigert in dem Sinne, daß Sokrates die Steinmetzkunst als Sklave ausgeübt habe. So hat nach unserer Kenntnis zuerst der Theophrastschüler Duris von Samos (FGrHist 76 F 78) berichtet. Die Absicht dieser Erfindung durchschauen wir nicht ganz. Soll Sokrates damit einfach herabgesetzt werden oder soll der von Anfang an in seiner Gestalt (auch in seinem körperlichen Aussehen) liegende Kontrast zwischen seiner äußeren banausischen



Gewöhnlichkeit und seinem geistigen Range grell unterstrichen werden? Wie dem auch sei, jedenfalls zieht sein Sklavenstand als notwendige Ergänzung den Namen eines Mannes nach sich, der ihn aus diesem Stande freikaufte. Wen hat Duris genannt? Auch das wissen wir nicht. Ein gleich zu nennender späterer Autor nennt hier den reichen Kriton, aber hypothetisch könnte man sich fragen, ob Duris nicht den Alkibiades angeführt hat. Denn Duris gab sich selber als Nachkommen des Alkibiades und hat in seinen Werken keine Gelegenheit versäumt, seinen Vorfahren ins günstigste Licht zu setzen. Alkibiades als der, der Sokrates die Freiheit gab – wirkungsvoller konnte die Verbundenheit der beiden kaum geschildert werden. In der Parallelerzählung vom Freikauf des Phaidon (siehe unten) haben wir gerade die beiden Varianten, daß es entweder Kriton oder Alkibiades ist, der ihn auszahlt.

Dies bleibt hypothetisch. Aber nun schließt sich als letztes der in Diog. Laert. 2, 20 erhaltene Bericht des Demetrios von Byzanz an, wonach Kriton den Sokrates aus seiner Werkstatt weggenommen und ihn habe ausbilden lassen, weil er sich in die Charis seiner Seele verliebt habe.

Demetrios von Byzanz wird gleichgesetzt mit dem Peripatetiker dieses Namens, den Diog. Laert. 5, 83 erwähnt und mit dem Peripatetiker ebenfalls gleichen Namens, der nach Plutarch, Cato min. 65. 67 ff. ein Freund des Cato Uticensis war. Damit kommen wir in recht späte Zeit. Die Geschichte kann aber erheblich älter sein.

Motivisch am nächsten steht ihr die Erzählung von der Berufung Phaidons, die wir gleich zu überblicken haben werden. Grundgedanke ist hier wie dort der Umschlag aus niedrigstem Stande und gemeinster Arbeit in philosophisches Leben. Nur ist dies bei Phaidon im höchsten Grade positiv gewertet, während es hier negativ gewandt scheint. Denn die Absicht dieser Erzählung scheint polemisch gewesen zu sein. Man hat den Eindruck, es sei ursprünglich insinuiert gewesen, daß Kriton einer erotischen Beziehung zuliebe den Sokrates aus seiner Steinhauerarbeit herausgeholt habe; Demetrios von Byzanz hätte dann diesen Eros ins Seelische umgedeutet. Wie dem auch sei, klar ist, daß eine solche Darstellung mit der Berufung durch das Orakel unvereinbar ist.

Dasselbe gilt, nebenbei gesagt, auch für jenen Bericht, der den Sokrates zum Schüler des Archelaos macht. Und zwar hat der älteste Gewährsmann, Aristoxenos Frg. 52 Wehrli, auch da den Eros hereinspielen lassen: Sokrates sei *παιδικά* des Archelaos gewesen und so zur Philosophie gekommen. Epikur, der ja sicherlich wie seine Jünger die Orakelerzählung durchaus ablehnte, scheint diese Version übernommen zu haben (Frg. 240 Us.). Für Aristoxenos kommt das bezeichnende Resultat heraus, daß er die Orakelerzählung mindestens implicite dem Sokrates genommen, aber, wie wir gesehen haben, sie wahrscheinlich in etwas veränderter Form dafür dem Pythagoras gegeben hat.

Eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist, wäre in diesem Zusammenhang die, ob etwa auf Aristoxenos auch die etwas unorganisch anmutenden Angaben über

ethische Lehren des Archelaos zurückgehen, die wir bei einzelnen Doxographen haben (VS 60 A 1. 2. 6). Es wäre ihm zuzutrauen, daß er dem Archelaos eigens ethische Lehren angedichtet hätte, um ihn etwas plausibler als Lehrer des Sokrates erscheinen zu lassen. Sokrates wäre dadurch nicht nur um die göttliche Berufung, sondern auch um die Ehre gekommen, der erste Ethiker gewesen zu sein (vgl. Diog. Laert. 2, 16: *Σωκράτης ... εὗρεῖν ὑπελήφθη!*).

Hier haben wir nun von den Berufungen zu sprechen, die von Sokrates ausgehen. Seine Aufgabe ist ja die Protrepik, das Hinführen zur Philosophie, und so konzentrieren sich denn um ihn die meisten Berufungsgeschichten, die uns aus der Antike erzählt werden. Es dürfte kaum einen Sokratiker geben, von dem nicht irgendwo berichtet wurde, unter welchen Umständen er zum ersten Male die Wirkung des Sokrates spürte. Von den meisten sind derartige Berichte noch in Resten erkennbar. Aber man darf sie nicht isolieren. Die Begegnungen der Sokratiker mit Sokrates sind nur Sonderfälle der viel zahlreicheren Geschichten, in denen junge Menschen überhaupt durch Sokrates aus unwürdigem oder weltlichem Leben zur Philosophie gebracht werden. Zwei Typen solcher Begegnungen sind damit schon angedeutet: es kann sich darum handeln, daß Menschen aus niedrigsten Lebensverhältnissen zur Philosophie emporgehoben werden, so daß sich an ihnen zeigt, wie auf die äußere *εὐγένεια* nichts ankommt. Oder es werden selbstsichere junge Herren zur Einsicht in ihre Nichtigkeit und damit zu philosophischer Selbsterkenntnis gedemütigt. Das Urbild des zweiten Typus ist Alkibiades, so wie ihn Aischines geschildert hatte; daneben mag der xenophontische Euthydemos genannt werden und als eine Abwandlung des Motivs kann man etwa auch die flüchtig resümierenden Andeutungen über Apollodoros in Platons Symposion 172C/173A verstehen. Der erste Typ ist bei Platon eigentlich kaum vertreten, es sei denn, man verstünde die Sklavenepisode des Menon als einen Ansatz dazu.

In den Erzählungen von den Sokratikern finden sich beide Typen. Als Vertreter des Alkibiades-Typus kann man Aristippos und Xenophon bezeichnen, als Vertreter des entgegengesetzten Typus Aischines und Phaidon, während von Antisthenes und Eukleides Berufungsgeschichten nicht erhalten sind und Platon nicht ganz einfach eingeordnet werden kann.

Von Aischines sind nur zwei kurze Anekdoten heranzuziehen, die Hirzel, Dialog I, 110, ganz hypothetisch auf den Aischines-Dialog des Eukleides bezieht. Die eine steht Diog. Laert. 2, 34: «Als Aischines zu ihm sagte: ‚Ich bin arm und habe sonst nichts, aber mich selbst übergebe ich dir‘, da antwortete Sokrates: ‚Merkst du nicht, daß es das Größte ist, was du mir gibst?‘» Dasselbe steht bei Seneca, Benef. I, 8, der sachlich nichts Neues bringt, aber richtig deutet, daß diese Haltung des Aischines offenbar kontrastiert ist mit der Haltung der reichen Jünglinge, die dem Sokrates Geschenke anbieten, um sich seine Freundschaft zu erkaufen. Es liegt nahe, beim Gegenstück vor allem an Alkibiades zu denken, von dessen Geschenken an Sokrates eine ganze Reihe von Geschichten erzählen. Die zweite Anekdote in Diog. Laert. 2, 60 bezieht sich offenbar auch auf den Kontrast zwischen den



reichen, aber unverständigen Freunden und dem einen armen, aber allein wahrhaft würdigen Genossen. Es ist ein Ausspruch des Sokrates: «Nur der Sohn des Wurstmachers weiß mich wirklich zu schätzen.» Der Gegensatz zwischen der lächerlich banausischen Herkunft und der philosophischen Gesinnung ist da scharf herausgearbeitet. Aischines ist der Kleinbürger, der voll Angst sich dem Meister und dessen vornehmen Jüngern naht, und der sich nun als der einzig Würdige erweist.

Klar einzuordnen ist die Geschichte, die von Xenophon berichtet wird. Diog. Laert. 2, 48 erzählt: Sokrates sei ihm einmal in einer engen Gasse begegnet und habe ihm seinen Stock so vorgehalten, daß er nicht an ihm vorbeigehen könne. Darauf habe ihn Sokrates gefragt, wo man die verschiedenen Nahrungsmittel einkaufen könne. Nach erhaltener Antwort habe er ihn weiter gefragt, wo die Menschen edel und tüchtig würden. Als jener darüber nicht Auskunft geben konnte, soll ihm Sokrates gesagt haben: «So folge mir denn und lerne es.» Und von da an sei er Schüler des Sokrates geworden.

Im allgemeinen sind die Mitteilungen über das Leben Xenophons grenzenlos dürftig (vgl. die Analyse des Berichts von Diog. Laert. bei Wilamowitz, Antigonos 330ff., der aber unsere Geschichte nicht berücksichtigt). Aber er kam als Dialogfigur in der *Aspasia* des Aischines vor, wie Dittmar Aischines 32ff. ausgeführt hat. Auch unser Stück ist ein kleiner sokratischer Dialog genau derselben Art, wie wir sie immer wieder in Xenophons eigenen sokratischen Schriften finden. Das Original war jedenfalls um einiges ausführlicher als unser Auszug. Der Ort war wohl genannt, die Frage des Sokrates nach den Lebensmittelgeschäften wohl motiviert und die präzise Antwort in diesem Falle wirkungsvoll kontrastiert mit der Verlegenheit im zweiten Fall. Das gedankliche Motiv ist eins von denen, die in der sokratischen Literatur häufig wiederkehren. Die Menschen wissen genau Bescheid, wo sie die Nahrung für den Leib holen müssen, nicht aber das unendlich viel Wichtigere, wo sie die Nahrung für die Seele finden können. Es ist ein Grundgedanke der ethischen *Protreptik*, der etwa im Platonischen *Protagoras* 313A ff., in der *Apologie* 29DE, bei Aristipp (Diog. Laert. 2, 78) oder im aristotelischen *Protreptikos* Frg. 5 Walzer, wiederkehrt.

Es ist an dieser Geschichte auch besonders deutlich, wie sie an sich nur als Exemplum *protreptischen* Wirkens des Sokrates erfunden ist, aber dann sekundär umorientiert wurde, um als Ausgangspunkt der Biographie des Philosophen Xenophon dienen zu können. Man möchte sie gerne irgendeinem Sokratiker zuschreiben.

Mit Sicherheit auf einen Sokratiker, nämlich Aischines, zurückzuführen ist die Erzählung, wie der reiche Aristippos von Kyrene Sokratiker wurde. Hier haben wir die beiden einander ergänzenden Texte Diog. Laert. 2, 65 und Plutarch, *Moralia* 516C (dazu Dittmar, Aischines 60ff.). Aristippos traf in Olympia den Ischomachos, einen treuen Freund des Sokrates, und fragte ihn, durch welche Mittel denn Sokrates die jungen Leute so tief zu beeinflussen vermöchte. Ischomachos berichtete ihm einiges von den Gesprächen des Sokrates und machte auf den

reichen jungen Herrn einen solchen Eindruck, daß er vor lauter Sehnsucht nach Sokrates ganz bleich und schwach wurde. Er fuhr eilends nach Athen, kam zu Sokrates und wurde von diesem zur Einsicht in seine eigene seelische Nichtsnutzigkeit und zur Philosophie geführt.

Auch hier haben wir nur ein Résumé. Wie es zur ersten Frage des Aristippos nach Sokrates überhaupt kommt, erfahren wir nicht. Es war vielleicht auch herausgearbeitet, wie die Absicht, mit der Aristipp aus dem üppigen Kyrene, das namentlich den hocharistokratischen Wagenrennsport liebte, nach Olympia gekommen war, aufs grellste kontrastierte mit der Geistesverfassung, in der Aristipp Olympia verließ, um nach Athen zu reisen. Das Motiv des Auftretens oder der Begegnung berühmter Männer bei den Spielen in Olympia ist im übrigen weit verbreitet, vom Dichter Simonides bis hinab auf Platon; es ist meist sehr schwer auszumachen, welche Fälle historisch sind. Ob ferner das Gespräch des Ischomachos mit dem Bildhauer Pheidias, das Libanios, Apologie des Sokrates § 88 andeutet, in dasselbe Werk gehört, ist hier nicht zu untersuchen.

Hier haben wir das besondere Motiv der Berufung aus der Ferne. In fernem Lande hört ein Mensch plötzlich vom Ruhm eines Philosophen und wird dadurch so betroffen, daß er sein bisheriges Leben aufgibt, alle Hindernisse überwindet und zu dem Philosophen eilt. Es ist die konkrete Illustration eines Gedankens, auf den wir im Zusammenhang der Xenophon-Geschichte schon angespielt haben. Die Protrepik verweilt besonders gerne bei der Mahnung, es sei töricht, um Geldgewinnes willen über Land und Meer zu reisen, sich Gefahren auszusetzen, aber für die Seele nichts zu wagen. Hier haben wir das Gegenbild: Menschen, die in der Tat um der Seele willen große und gefährvolle Reisen unternehmen und die absonderlichsten Schwierigkeiten überwinden.

Dittmar hat im Anhang zur Besprechung der Aristipp-Erzählung (Aischines 62 ff.) auf einige Geschichten dieser Art hingewiesen. Wir heben das für unsere Fragestellung Wichtige heraus und ergänzen. So sei zunächst beiläufig hingewiesen auf die Geschichte vom Sokratiker Eukleides von Megara, der mitten im peloponnesischen Kriege, als den Megarern der Zutritt in Athen bei Todesstrafe verboten war, bei Nacht und in Frauenkleidung nach Athen schlich, um Sokrates zu hören (Gellius N. A. 7, 10). Zum Teil ein Gegenstück ist die Notiz von Diog. Laert. 6, 2, wonach Antisthenes Tag für Tag vom Piräus nach Athen 40 Stadien Weges machte, nur um mit Sokrates zusammensein zu können.

Näher unserm eigentlichen Thema steht die Geschichte der Axiothea von Phleius, die wir hier anschließen. Sie wird zuerst bei Dikaiarchos Frg. 44 Wehrli (s. d. Kommentar) bezeugt, wozu, letzten Endes gewiß aus derselben Quelle, Themistios Sophistes 295 C zu nehmen ist. Axiothea hat in Phleius das Buch Platons über den Staat gelesen und ist davon so gepackt, daß sie nach Athen wandert und heimlich, in Männerkleidung versteckt, in die Akademie kommt. In der ursprünglichen Erzählung war jedenfalls begründet, wieso gerade die Politeia den Anstoß zur Philosophie gegeben habe; am ehesten wird an das 5. Buch mit den Aus-



führungen über die prinzipielle Ebenbürtigkeit der Frau in geistiger Hinsicht gedacht gewesen sein. Wenn dies tatsächlich der Sinn der Geschichte war, rückt sie einigermaßen in die Nähe des Aspasia-Dialoges des Aischines, dessen Inhalt Dittmar a. O. 17 ff. gut rekonstruiert hatte. Wieweit es eine besondere Bedeutung hatte, daß Axiothea gerade aus Phleius stammte, jenem alten und sehr eigentümlichen Zentrum der Pythagoras- und Pythagoreerlegende, läßt sich nicht mehr sagen.

An einer Reihe von Stellen wird neben Axiothea auch Lastheneia von Mantinea genannt, so etwa an der angeführten Dikaiarchstelle. Immerhin braucht diese Zusammenstellung keine innere Verwandtschaft der beiden Gestalten auszudrücken. Die Überlieferung macht Lastheneia ausdrücklich zur Pythagoreerin und bringt sie vor allem mit Speusippos zusammen. In fiktiven Briefen des jüngeren Dionysios wurde ihr Verhältnis zu Speusippos äußerst gehässig ausgedeutet (Diog. Laert. 4, 2; Athen. 279 EF, 546 D), doch kennen wir weder die Gesamttendenz dieser Briefe, noch wissen wir, wer hinter dieser Polemik steht. Das Pythagoreertum der Lastheneia muß wohl mit demjenigen des Speusippos selber in Verbindung stehen – was freilich eher darauf führen würde, daß sie die Lehrmeisterin und nicht die Schülerin Speusippos gewesen wäre. Aber das ist nicht zu entscheiden. Auch Mantinea ist ja ein Ort von eigenartigster philosophischer Bedeutung. Dort her stammt bekanntlich Diotima und dort soll Aristoxenos Philosoph geworden sein (Frg. 1 Wehrli), eine Angabe, die trotz ihrer Knappheit den Eindruck macht, auf eine Dialogsituation zurückzugehen.

Endlich wird in Frg. 64 Rose des Aristoteles die Geschichte eines korinthischen Bauern erzählt, den die Lektüre des platonischen Gorgias so ergriffen hatte, daß er alles verließ, sich nach Athen aufmachte und Platon seine Seele anvertraute. Die Schlußbemerkung des Textes ist nicht ganz klar. Entweder heißt es, daß der Bauer als Entgelt für seine Aufnahme in die Akademie nun den Garten der Akademie bestellte – oder es soll gesagt sein, daß er statt seines Ackers in Korinth nun den Acker seiner Seele pflegte; eine Wendung, die dann für die Geschichte des Begriffs der «cultura animi» nicht unwichtig wäre.

Wir schließen in kurzem Überblick zwei besondere Abwandlungen dieses Motivs an. Nach der einen wird erzählt, wie Fremde von weither nach Athen kommen, um Sokrates aufzusuchen, aber erst eintreffen, nachdem er schon hingerichtet ist. Sie lassen sich sein Grab zeigen, und dort erscheint ihnen der heroisierte Sokrates. Diese Geschichte ist uns in drei nur geringfügig abweichenden Brechungen erhalten bei Suidas s. v. Sokrates, Epist. Socr. 17 und Libanius Apol. Socr. 174. Wilamowitz, Platon II. 27, hat gezeigt, daß die Fassung des Suidas die ursprüngliche ist und zurückgeht auf das Buch «Kyras», das als Schrift des Antisthenes bei Cic. Att. XII. 38 erscheint. Es ist eine enkomiastische Heroisierung des Getöteten, allerdings auch eine wirkungsvolle Darstellung der tragischen Situation, daß die eigene Stadt denjenigen tötet, den die Menschen aus fernen Ländern (bei Antisthenes war es ein Chier) als ihren Lehrer aufsuchen. Methodisch ist es wohl zulässig, auch die Stelle Diog. Laert. 6, 10 dazuzunehmen, die

Wilamowitz nicht berücksichtigt hatte: «Antisthenes war es wahrscheinlich auch, der die Verbannung des Anytos und den Tod des Meletos veranlaßte. Als er nämlich mit Jünglingen aus dem Pontos zusammentraf, die der Name des Sokrates nach Athen gelockt hatte, führte er sie zu Anytos mit der ironischen Bemerkung, dieser sei weiser als Sokrates; darüber gerieten die Umstehenden in solchen Unwillen, daß sie ihn aus der Stadt jagten.» Daß es sich hier um Jünglinge aus dem Pontos handelt, besagt um so weniger, als dieser Name aus den vorangehenden §§ 3 und 9, wo ein pontischer Jüngling, aber in ganz anderer Situation, auftritt, einfach übertragen sein wird. Es ist ja beinahe notwendig, daß der Fremde, der aus Chios zu Sokrates kam und ihn tot fand, zuerst nach den Umständen seines Todes sich erkundigte. Wieweit das von Dittmar a. O. 91 ff. scharfsinnig erschlossene Anytos-Sokrates-Gespräch, das die Überlieferung als Ursache des Zornes des Anytos auf Sokrates bezeichnet, auch hierher gehört, wird nicht zu bestimmen sein. Für unsern Zusammenhang interessant ist an der Notiz des Diog. Laert. 6. 10, daß der Fremde offenbar nach Athen gekommen war, weil er vernommen hatte, daß Sokrates der weiseste der Menschen sei. Nur dann wird die Bemerkung, daß Anytos noch weiser sei, richtig ironisch sinnvoll. Eine volle Wirkung erzielt die Stelle also erst, wenn wir das spöttische Lob über Anytos abheben von der Huldigung des delphischen Gottes im Chairephon-Orakel. Das kann im übrigen recht anders erzählt gewesen sein als bei Platon und Xenophon. Aber die Möglichkeit einer Beziehung besteht. In Epist. Socrat. 17 ist der Besucher des Sokratesgrabes ein junger Spartaner. Das hängt mit der Erfindung des ganzen Briefes zusammen. Als Adressat gilt kein anderer als eben jener Jüngling aus Chios, der bei Antisthenes das Erlebnis selber gehabt hat. Der Verfasser wollte in dem Briefe das Erlebnis erzählen, hat aber, um einer psychologischen Absurdität zu entgehen, die Person gespalten und (was von andern Erzählungen her nahelag) einen Spartaner zum Träger des dem Chier berichteten Erlebnisses gemacht. Es kann sich nun der ganze Brief auf das Werk des Antisthenes stützen. So könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht etwa die Andeutungen vom Anfang des Briefes auch einen Teil desselben Werkes resümieren: dem Chier werden Gespräche in Erinnerung gerufen, in denen Sokrates gegen ihn und gegen Prodikos und Protagoras über die Tugend, *ἥ ἂν γένοιτο καὶ ὅπως ἂν γένοιτο, καὶ ὅτι χορὴ ταύτης πάντας ἐφίεσθαι* disputiert habe. Ich habe nicht den Eindruck, daß sich der Verfasser das einfach aus den Fingern gesogen hat. Wir wissen ja auch gar nicht, wie weit sokratische Logoi anderer Sokratiker im Unterschied zu Platon eine Vielheit locker verbundener Szenen umfassen konnten. Der junge Chier konnte zuerst Gegner des Sokrates gewesen sein, sich zu Sokrates bekehrt haben, weggefahren und dann – zu spät – wieder zu Sokrates nach Athen zurückgekehrt sein.

Nur nebenbei sei auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, die von Wilamowitz durch die Gleichung des Suidasberichts mit dem Titel bei Cicero festgestellt, aber bisher wohl zu wenig beachtet wurde, daß nämlich die heroisierende Verherrlichung des Sokrates schon in der ältesten sokratischen Literatur auftritt. Histo-



risch ist das ja an sich nicht auffallend, wenn man bedenkt, in welchem Umfange Ähnliches wenige Jahrzehnte später mit Platon geschah. Aber die moderne Forschung zeigte keine Neigung, dies anzuerkennen angesichts der auffallenden Zurückhaltung Platons allen solchen Dingen gegenüber. Doch diese Zurückhaltung bedeutet keineswegs, daß nicht schon zur Zeit Platons alle möglichen Legenden, vor allem etwa gruppiert um das Daimonion, ausgebildet waren. Es ist hier nicht der Ort, dies weiter zu verfolgen. Von einem Jüngling, der von weither aus dem Pontosgebiet zu Antisthenes kommt, um Philosoph zu werden, ist, wie schon bemerkt, bei Diog. Laert. an zwei Stellen (6, 3 und 9) die Rede. Hier handelt es sich aber um das Motiv des reichen jungen Ausländers, der neugierig gönnerhaft sich um die Philosophie bemüht, ohne wirklich berufen zu sein. Die erste Geschichte lehrt mit einem Wortspiel, daß es nicht auf Bücher und Schreibzeug, sondern auf die Gesinnung ankomme, in der zweiten fertigt Antisthenes den jungen Herrn ab, der ihn mit einer snobistischen Ausrede um seinen Lohn bringen will. Im Gegensatz zwischen Antisthenes und dem Pontiker wirkt leise das Motiv nach, das in unzähligen Varianten den Kontrast zwischen dem sachlich harten Spartanertum und den weichlich oberflächlichen Ioniern herausarbeitet (vgl. auch Diog. Laert. 7, 22 und vor allem Isokrates, Antidosis 224; sollten die Stellen bei Antisthenes und Isokrates in irgendeiner Beziehung zu einander stehen? s. endlich noch Epist. Socr. 28, 11).

Eine der berühmtesten Geschichten von der Berufung eines Menschen aus niedrigsten Verhältnissen zur Philosophie ist die Geschichte des Phaidon von Elis. Sie ist in allem Wesentlichen einheitlich überliefert. Phaidon stammte aus Elis, wurde im peloponnesischen Kriege Gefangener der Athener und in die Sklaverei verkauft und mußte sich dem schändlichsten Gewerbe zur Verfügung stellen. Dabei entdeckte ihn Sokrates und veranlaßte seinen Freikauf, worauf er einer der treuesten Schüler des Sokrates wurde. Die Varianten betreffen nur den Namen dessen, der ihn auf die Bitte des Sokrates freikaufte. Nach Diog. Laert. ist es der eine oder der andere der beiden reichen Freunde des Sokrates, Kriton oder Alkibiades. Nach Gellius N. A. 2, 18 ist es Kebes von Theben, der nach Platon Kriton 45B auch einer der reichen Gefährten des Sokrates war; ob seine Erwähnung etwa mit der Phaidon-Situation bei Platon zusammenhängt, läßt sich nicht sagen.

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß Platon auf diese Geschichte nirgends anspielt; dagegen wird Cic. nat. deor. 1, 93 auf sie zielen und besagen, daß Epikur, wie es ja naheliegen mußte, sie in gemeiner Weise umgedeutet hatte. Daß es der Eros war, der den Sokrates zum Eingreifen veranlaßte, wird schon zu vermuten sein. Es ist sogar möglich, daß (wie bei der Xenophon-Erzählung) der Schwerpunkt der Geschichte gar nicht auf der Berufung lag, sondern auf der Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen den physischen Epithymiai der andern und dem geistigen Eros des Sokrates, also jenes Gegensatzes, der etwa aus dem Sokrates-Alkibiades-Verhältnis bekannt ist. Wenn der letzte Satz der Apologie des Sokrates des Libanios (§ 183) nicht nur Rhetorik ist, so läßt er noch auf eine etwas andere Motiv-

gestaltung schließen, der zufolge Phaidon nicht bloß ein unschuldiges Opfer grausamer Kriegsbräuche, sondern selber innerlich ein *πρόνος* gewesen sei, der dann durch die Begegnung mit Sokrates eine vollkommene innere Wandlung erfahren habe; man mag dazu die später zu besprechende Geschichte von Polemon vergleichen. Es ist begreiflich oder doch denkbar, daß diese ganz krasse Fassung der Phaidongeschichte in der Regel vollkommen unterdrückt worden ist. Jedenfalls ist es etwas unvorsichtig, die ganze Erzählung als historisch zu nehmen, wie es in der Gefolgschaft von Wilamowitz (Hermes 14, 476 ff.) noch von Fritz (Realencyclopädie s. v. Phaidon) tut. Ist sie Dichtung, was ich anzunehmen geneigt bin, so wird sie schwerlich vor dem Tode Phaidons möglich gewesen sein, und dann wird man sich auch über die historische Einordnung jener Eroberung von Elis, die der äußere Ausgangspunkt der Ereignisse ist, nicht allzuviel Gedanken machen.

Endlich ist von Platon zu reden. Daß es gerade über seinen Weg zur Philosophie wie bei Sokrates selber mehrere Geschichten gab, ist nicht merkwürdig. Es haben ja schon mehrere Schüler Platons (Speusippos, Xenokrates, Hermodoros, Philippos von Opus) über ihren Meister geschrieben, gewiß keine Biographien im später üblichen Sinne, sondern biographische Enkomia, wie wir sie aus Isokrates und Xenophon kennen.

Drei charakteristisch verschiedene Darstellungen seien hier angeführt, ohne auf die Nuancen im einzelnen einzugehen.

1. Berühmt ist die Erzählung, Platon sei zuerst Dichter gewesen und habe sich erst später auf Grund der Begegnung mit Sokrates zur Philosophie gewandt. Er soll zuerst Tragödien geschrieben haben und hätte schon eine ganze Tetralogie zur Aufführung vorbereitet, als er unmittelbar vor den Dionysien Sokrates begegnete. Die Wirkung war die, daß er sofort seine Dichtungen verbrannte und dem Sokrates nachfolgte (Diog. Laert. 3, 5). Die Varianten erweitern meist in dem Sinne, daß sie ihn vorher noch sich in Epik und Dithyrambik versuchen lassen (etwa Aelian v. h. 2, 30; Anderes im Apparat zur Basler Ausgabe von Diog. Laert. 3). Hübsch ist die Stelle Diog. Laert. 6, 95, vielleicht aus dem Dialoge ‚Metrokles‘ des Stilpon von Megara: Metrokles verbrennt unter Zitierung desselben Iliasverses wie Platon seine Nachschriften nach Vorlesungen Theophrasts in dem Augenblick, in dem er vom Peripatos zum Kynismus übergeht. Es liegt sehr nahe, dies als bewußte boshafte Parodierung der Platon-Erzählung zu deuten.

Was mit der Erzählung gemeint ist, ist nicht ganz leicht zu sagen. Soll damit der Tatsache Rechnung getragen werden, daß Platon in den Dialogen selber sich als großen Dichter verrät, so wie etwa aus der Farbenlehre des Timaios erschlossen wurde, er habe in seiner Jugend auch Malerei studiert (Diog. Laert. 3, 5 und Vita Plat. p. 199, 1 ff. Herm.)? Oder soll damit der radikale Gegensatz zwischen der Dichtung (vor allem der Tragödie) und der Philosophie, der in der Politeia entwickelt wird, in biographische Data umgesetzt werden? Wir wissen es nicht.

2. Eine zweite Geschichte ist mit der ersten völlig unvereinbar. Sie hat nicht eigentlich den Charakter einer Berufungsgeschichte, ist aber darum so wichtig,



weil sie Sokrates als den zur Philosophie Berufenden ausschaltet. Sie läßt Platons Philosophieren durch drei entscheidende Begegnungen bestimmt werden, zuerst diejenige mit dem Herakliteer Kratylos, dann diejenige mit Sokrates, endlich diejenige mit den Pythagoreern. Sie wird schon von Aristoteles vorausgesetzt (Metaph. 987a 29ff. und 1078b 12ff.) und ist das klassische Beispiel dafür, wie die Antike die systematische Analyse einer Philosophie ins Biographische umsetzt. Skepsis der Sinneswelt gegenüber, Eidoslehre und Zahlenlehre sind in aufsteigender Folge die entscheidenden Bestandteile der spätplatonischen Philosophie. Sie werden der Reihe nach auf drei Archegeten und Lehrer Platons verteilt, wobei Sokrates keineswegs den Vorrang hat. Dies ist für die Haltung der Akademie gerade nach Platons Tod bezeichnend, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Darstellung dem Platonbuche entweder des Speusippos oder des Xenokrates zuschreiben. Aus Platons eigenen Schriften ist eine solche Dreistufigkeit seiner philosophischen Entwicklung nicht zu entnehmen.

Wir werden uns auch nicht wundern, daß die Zurückstellung des Sokrates in diesem Schema später manche Biographen mit Recht gestört hat. Sie haben dann zu einem Kompromiß gegriffen und Platon erst nach dem Tode des Sokrates zu Kratylos gehen lassen (Diog. Laert. 3, 6).

3. Eine dritte Erzählung findet sich bei Aelian v. h. 3, 27: Platon war arm und war im Begriffe, sich als Söldner im Auslande anwerben zu lassen. Da begegnete ihm Sokrates gerade als er die Waffen kaufen wollte und gewann ihn für die Philosophie. Hiezu haben wir eine offenbare Parallele in dem, was Epikur Frg. 171 Us. über die Vorgeschichte des Aristoteles berichtet hat (siehe unten). Die Quelle könnte auch hier Epikureische Polemik sein. Die Armut Platons ist dann nicht unverschuldet gewesen, sondern der junge Herr hat eben das Vermögen seines Vaters durchgebracht. Dann ist die Geschichte ein wenig dem verwandt, was von der Jugend des Themistokles erzählt wurde, wo es sich um eine eigentliche Bekehrung handelte.

Wir schließen an Platon sogleich Aristoteles. Auch da sind mehrere Varianten überliefert.

An der Spitze steht eine Version, die sich als aus den Briefen des Aristoteles selber stammend gibt (Frg. 652.653 Rose). In einem Schreiben an König Philipp soll Aristoteles berichtet haben, er habe einst als junger Mensch ein Heiligtum des pythischen Apollon bei sich zuhause in Stageiros befragt, was er tun solle. Der Gott habe ihm befohlen, nach Athen zu reisen. Das tat er, trat dort in die Akademie ein und blieb bei Platon zwanzig Jahre bis zu dessen Tod.

Es ist keineswegs undenkbar, daß Aristoteles in einem Brief an König Philipp über sein Leben Rechenschaft gegeben hat, bzw. daß er ein Schreiben, das im Zusammenhang mit seiner Einladung an den makedonischen Hof gestanden haben wird, benutzte, um über sich und sein Philosophieren zu sprechen. Was wir für Platon im 7. Brief anzunehmen gelernt haben, darf für Aristoteles nicht ausgeschlossen sein. Wir dürfen uns auch nicht wundern, daß von der spätern Geschichts-

schreibung diese Selbstzeugnisse oft merkwürdig vernachlässigt werden. So hat denn Jaeger Aristoteles 9 den Brief wohl mit Recht als echt genommen. Dann hätten wir in diesem Falle am Ausgangspunkt einer philosophischen Laufbahn eine Orakelbefragung, die als historisch anzuerkennen ist. Doch der Unterschied dieses Orakels, das einfach eine Reise nach Athen befahl, von den pointierten Formeln, die wir im Zusammenhang des Chairephon-Orakels behandelten, ist nicht zu verkennen.

Neben diesem autobiographischen Berichte stehen zwei Geschichten mit offensichtlich polemischer Tendenz.

Epikur Frg. 171 Us. erzählt, daß Aristoteles in der Jugend das väterliche Vermögen durch liederlichen Lebenswandel verschleudert habe. Arm geworden habe er sich zuerst als Söldner anwerben lassen, aber es sei ihm dabei schlecht gegangen. Darauf habe er sich auf den Arzneienhandel verlegt. Schließlich habe er den Zugang zur Schule Platons gefunden, und da er im Reden nicht unbegabt war, so sei er langsam und mit der Zeit zu einer wissenschaftlichen Haltung gekommen.

Nahe verwandt damit ist die Erzählung aus dem Geschichtswerk des Timaios, die Eusebios Praep. Ev. 15, 2, 2 andeutet: Aristoteles sei zuerst ein kleiner Winkelarzt gewesen und erst in vorgerückten Jahren zur Philosophie gekommen.

Die Beziehung des ersten Teils der Erzählung Epikurs zu einem der Berichte über Platon war schon bemerkt. Im übrigen stimmen Epikur und Timaios sichtbar darin überein, daß sie beide die Herkunft des Aristoteles aus einer Arztfamilie boshaft karikieren, sowie darin, daß sie ihn beide erst spät Philosoph werden lassen. Dieser letzte Vorwurf, daß Aristoteles *ὀψιμαθής* gewesen sei, wurde vielleicht schon von Aristoxenos erhoben. Denn zu den aristoxenischen Mitteilungen der Vita Aristotelis Marciana gehört nicht nur p. 431, 20–432, 2 Rose (was Wehrli als Frg. 65 aufgenommen hat), sondern gewiß auch die zusammengehörigen Stücke p. 428, 8–11, und 428, 17–429, 1. Aus dem zweiten geht hervor, daß der Eintritt des Aristoteles in die Akademie erst in sein vierzigstes Lebensjahr gelegt wurde, was der Verfasser der Vita anhand genauer Daten entrüstet widerlegt. *ὀψιμαθής* ist ja bekanntlich auch in der Welt der platonischen Dialoge ein Vorwurf.

Unsere Zusammenstellung erstrebt von vornherein weder Vollständigkeit noch Erschöpfung aller Deutungsmöglichkeiten des Einzelnen. So sollen denn jenseits des sokratisch-platonischen Kreises nur noch einige wenige besonders prägnante Geschichten angeführt werden.

Ungewöhnlich merkwürdig ist die Erzählung, wie Protagoras durch Demokrit zur Philosophie berufen wurde. Sie ist es einmal darum, weil feststeht, daß sie aus chronologischen Gründen unmöglich ist. In Wirklichkeit ist Demokrit der jüngere und hat von Protagoras starke Anregungen empfangen, wahrscheinlich bedeutend stärkere als es die wenigen direkten Zeugnisse verraten (VS 5. Aufl. 68A § 42; A 114: B 156). Wir können auch einigermaßen die Entstehung der Erzählung verfolgen. Aristoteles in *περὶ παιδείας* (Frg. 63) hat erzählt, daß Protagoras eine bestimmte besonders sinnreiche Art, Lasten zu tragen, erfunden habe. Wie



Aristoteles auf diese seltsame Angabe kam, können wir nicht erraten. Vielleicht hat Protagoras etwas derart erwähnt, als er die Entstehung menschlicher Kunstfertigkeiten beschrieb (vgl. etwa Demokrit 68B 154 und 172); oder es kam als technisches Exemplum in irgendeinem Protagoras-Dialoge, deren es mehrere gab, vor. Dann hat Epikur Frg. 172 Us. dies aufgenommen und zu der Geschichte verarbeitet, daß Protagoras Lastträger war; Demokrit sei ihm einmal begegnet und sei auf die Geschicklichkeit aufmerksam geworden, mit der er seine Lasten zusammenzubinden verstand. Daraus habe er auf die große Klugheit des Mannes geschlossen, habe ihn zu sich genommen und in der Philosophie unterrichtet.

Die Motivverwandtschaft dieser Erzählung mit manchem oben Behandelten liegt auf der Hand. Epikurs Absicht bei dieser Erfindung ist es offenbar, Protagoras mehr oder weniger herabsetzend als Schüler Demokrits hinzustellen. Auf diese Weise soll ein unbequemer Lehrer Demokrits weggeschafft werden, genau so, wie er den andern Lehrer, Leukippos, wegschaffte, indem er mit nicht geringerer Verachtung der Tatsachen einfach dessen Existenz leugnete. Dahinter steht das Bestreben, Demokrit als Autodidakten zu erweisen. Epikur hat ja auch von sich selber erklärt, daß er keinen Lehrer gehabt habe (etwa in Frg. 123 Us.). Das Motiv ist sehr interessant und geht zunächst auf die Sokratik zurück; Sokrates hat ja auch seine philosophische Berufung von keinem Menschen, sondern von Apollon; daneben spielt das schwerverständliche Heraklitfragment 22B 101 eine Rolle. Für Epikur ist jedenfalls das «keinen Lehrer gehabt haben» wesentlich für das höchste Philosophentum und ein Attribut, das er sowohl selber für sich in Anspruch nimmt als auch dem einzigen Philosophen, den er gelegentlich neben sich gelten ließ, Demokrit, zuerkennt. In beiden Fällen geht es nicht ohne die größten historischen Gewaltsamkeiten. Ob die Erzählung von Demokrit und Diagoras (Suidas s. v. Diagoras) ähnlich zu beurteilen ist, können wir schwer sagen: Diagoras ist ein Sklave, wird von Demokrit freigekauft und zum Philosophen erzogen. Die Parallele zur Protagoraserzählung ist frappant – umso mehr als auch Diagoras sicher älter ist als Demokrit und als auch zwischen diesen beiden irgendwelche literarischen Beziehungen bestanden zu haben scheinen. Eine Einzeluntersuchung würde hier zu weit führen.

Ferner muß als eine der klassischen Berufungsgeschichten diejenige des Akademikers Polemon erwähnt werden (Diog. Laert. 4, 16 und öfters. Daß sie nicht bei Antigonos von Karystos stand, zeigt Wilamowitz, Antigonos 55f.). Polemon war in seiner Jugend so ausschweifend als man sich nur denken kann. Einstmals kam er auf Verabredung mit seinen Freunden bekränzt und vom Weine berauscht in die Schule des Xenokrates gestürmt, der gerade Vorlesung hielt. Dieser ließ sich aber in seinem Vortrag nicht irre machen, sondern führte ihn ruhig zu Ende. Gegenstand der Vorlesung war die Selbstbeherrschung. Der Jüngling wurde davon betroffen, hörte aufmerksam zu, wurde in kurzer Zeit für die Philosophie gewonnen und widmete sich ihr mit so anhaltendem Fleiße, daß er später selber Leiter der Akademie wurde.

Die Pointe der Geschichte ist in dieser Diogenischen Fassung insofern nicht rein erhalten, als eigentlich Xenokrates nur durch seine vollkommen unerschütterliche Ruhe wirken soll, wie die teilweise parallele Erzählung von seiner Begegnung mit Antipater (Diog. Laert. 4, 11) zeigt (vgl. ferner Diog. Laert. 9, 63 über Pyrrhon; auch dies Motiv, daß ein Logos oder ein Dialogos unter allen Umständen zu Ende gebracht werden muß, gehört der sokratischen Literatur an). Daß erst noch der Inhalt des Vortrags bedeutsam sein soll, ist eine überflüssige Steigerung.

Im übrigen hat schon Wilamowitz, *Antigonos* 56, gesehen, daß der Kontrast zwischen den hereinbrechenden Komasten und der ruhigen Gesellschaft im Saale aus dem Schlußteil des platonischen Symposion übernommen ist. Nur ist die Szenerie in die spätern Verhältnisse der Akademie umgesetzt.

Den Abschluß mag der Stoiker Zenon machen. Die eine Fassung seiner Berufungsgeschichte wurde schon oben (S. 7f.) behandelt. Die andere lautet (Diog. Laert. 7, 2/3): Zenon hatte in Phönizien Purpur eingekauft und litt damit nahe beim Piräus Schiffbruch. Da ging er nach Athen hinauf und ließ sich bei einem Buchhändler nieder, der gerade das zweite Buch der *Memorabilien* Xenophons las. Voller Freude erkundigte er sich, wo Männer dieser Art zu finden seien. Ein glücklicher Zufall wollte es, daß gerade Krates vorüberging. Der Buchhändler wies auf ihn hin und sagte: «Diesem schließe dich an.» Von da an wurde er Hörer des Krates.

Wir gehen auf die Varianten nicht ein. Wir bemerken nur, daß die früher besprochene Orakelgeschichte sachlich wie eine enkomiastische Bearbeitung des Vorliegenden wirkt. Das Entscheidende ist hier wie dort dasselbe, daß nämlich Zenon auf dem Wege über die Lektüre früherer Philosophen selber Philosoph geworden ist. Nur ist die Lektüre das eine Mal als Zufall anläßlich eines Aufenthaltes beim Buchhändler, das andere Mal als Ergebnis eines Orakelspruchs gegeben. Was unserer Stelle erhöhte Bedeutung verleiht, ist, daß sie allem Anschein nach letzten Endes aus den «Erinnerungen an Krates» von Zenon selber stammt. Sie dürfte gewissermaßen die Einleitung gebildet haben, die den dreifachen Zweck erfüllte, Zenons Eintritt in die Philosophie, Zenons Bekanntschaft mit Krates und Zenons literarischen Anschluß an Xenophons «Erinnerungen an Sokrates» zu begründen. Wenn diese Hypothese stimmt, so haben wir zum Abschluß unserer Betrachtungen nochmals wie bei jenem Brief des Aristoteles an Philippos nach der großen Zahl mehr oder minder freier Dichtungen ein Stück Selbstzeugnis und damit immerhin bis zu einem gewissen Grad ein Stück Geschichte, auch wenn Zenon das entscheidende Ereignis in der Nacherzählung stilisiert haben wird. Möglicherweise ist es nicht ganz Zufall, daß die bei Zenon im Mittelpunkt stehende Mahnung zur «Nachfolge» uns schon in der (freilich gänzlich erfundenen) Erzählung von der Begegnung Xenophons mit Sokrates vorkam. Freilich sind die äußeren Umstände, in denen das Wort gesprochen wird, so verschieden, daß sich auf diese Berührung nicht bauen läßt.

Damit schließen wir. Die Aufgabe, die wir uns stellten, war gleichzeitig eine



philologische und eine philosophiegeschichtliche. Philologisch sollte eine Reihe wenig beachteter Texte etwas ans Licht gezogen und auf ihre Eigentümlichkeiten wie auf ihr Gemeinsames hin geprüft werden. Im allgemeinen zeigte sich ohne Zweifel, daß an ursprünglich gemeinsamen Zügen, nach denen die Gruppen von Erzählungen eindeutig zusammengefaßt und klassifiziert werden könnten, nicht viel vorhanden ist. Der Gegensatz zur Welt der Legenden in Christentum und Islam ist in dieser Hinsicht frappant. Das hängt wohl an drei Dingen: einmal ganz äußerlich an der unendlich viel geringeren Stoffmasse; dem christlichen Mittelalter und dem Islam gegenüber ist die griechische Antike rein quantitativ verschwindend klein. Sodann hängt es daran, daß die Biographie als vorgegebene Betrachtungs- und Darstellungsform überhaupt erst am Ende der von uns berührten Epoche sich ausbildet. Die Geschichten aus älterer Zeit sind also alle an sich anders, und zwar unter sich oft recht verschieden orientiert. Die Subsumption unter einen gemeinsamen Nenner erfolgt erst nachträglich. Endlich ist wesentlich, daß die Philosophie niemals ein derart geschlossenes, eindeutiges, gewissermaßen absolutes Gebilde war, wie es die christliche oder islamische Heiligkeit gewesen ist. Der Philosoph ist zwar vielfach der zu einer absoluten Existenz Berufene, aber auch der Wissenschaftler und der Gebildete heißen Philosoph. Eine «Wiedergeburt» im vollen Sinn wird darum der Eintritt in die Philosophie kaum je bedeuten.

Damit stehen wir schon beim philosophiegeschichtlichen Aspekt unseres Problems. In den behandelten Geschichten spricht sich doch ein auch philosophisch bedeutsamer Gedanke aus. Wir wissen ja heute, daß die Philosophie doppelgesichtig ist. Es gibt Philosophien als Systeme und es gibt philosophierende Menschen. Nur beides zusammen ist Philosophie.

Die antike Philosophie ist vorwiegend bekannt als eine Reihe von Systemen, die sich auseinander entwickeln. Ob und wie weit aber die Antike ein Bewußtsein davon hatte, daß es neben den Systemen die Philosophen gibt, das ist eine andere Frage. Man kann sie zu beantworten suchen, indem man sich an die theoretische Erarbeitung der Gestalt des Philosophen an sich hält, wie sie repräsentativ zuerst in Platons Staat und dann in den Lehren Epikurs und der Stoa vollzogen ist. Oder aber man wendet sich jenen Dichtungen und Berichten zu, die die Philosophen in dem zeigen, was wir in der Einleitung Grenzsituationen genannt haben. Das haben wir am Leitfaden einer bestimmten Grenzsituation in der vorstehenden Übersicht versucht. Es ließe sich dies für andere Situationen und zum Teil vielleicht mit größerem Erfolg wiederholen.

Denn da liegen Bilder der philosophischen Existenz, die zu ihrer Bedeutung zu erheben auch eine Aufgabe der Altertumswissenschaft sein kann. Lebt doch in ihnen heute letzten Endes eine besondere Gegenwärtigkeit der antiken Philosophie.

(Erweiterte Fassung eines am 28. Januar 1946 in Basel gehaltenen Vortrages.)

## Das Sapphagedicht auf der Scherbe

Von Willy Theiler und Peter Von der Mühl

[Παῖ Διώνας Κυπρογένηα σέμνα,  
παρκάλημμι σ' εἰς ἐράταν ἐόρταν,  
ἔλθε δ' ὠκέως ὀράνω | κ]αράνο-  
θεν κατίο[σα]

5 | δευρό {μ}μ', ε<ῖ> Κρητές π[οτ' ἔσαν]το] ναῦ[γ]ον  
ἄγνον, ὅππ[α δῆ] | χάριεν μὲν ἄλσος  
μαλί[αν], | βῶμοι δ' ἐπιθυμιάμε-  
νοι | [λ]ι<β>ανώτω.

ἐν δ' ὕδαρ ψῦχρον | κελάδει δι' ὕσδων  
10 μαλίνων, | βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος  
ἔσκι[αστ', αἰθυσσομένων δὲ φύλλων  
| κῶμα κατέρρει.

ἐν δὲ λείμων | ἱππόβοτος τέθαλε  
ζωπυρίν'γοισ' ἄνθ'εσιν, αἰ <δ'>ἄνητοι  
15 μέλλ[ι]χα πνέουσιν <ἐν ἥρος ὥρα  
καὶ μελίλωτοι>.

ἐνθα δὴ σὺ πότν[ι'] | ἔλοισα Κύπρι  
χρυσέαισιν ἐν κν'λίκεσσιν ἄβρωσ  
ἐμμεμεί[χμενον θαλίαισι νε]κταρ  
20 οἶνοχόαισο[ν].

---

[α] littera in testa non iam servata, <α> addenda, {α} delenda, α vix perspicua;  
| lineae in testa initium.

---

Testimonia: 9–10 μαλίνων et 11 αἰθυσσομένων – 12 Hermogenes π. ιδεῶν 331, 19ff.  
Rabe = Sa(ppho) 5 Diehl. 10 παῖς ὁ χῶρος fr. mel. adesp. 59 Bergk. 17 Κύπρι  
(antecedente ἔλθε e versu 3, ut videtur) – 20 Athenaeus 463e = Sa. 6.



1-3 [ ] ex. gr. Theiler, *καράνοθεν* iam Turyn 4 Koerte, *κατιον* t(esta) 5 { } init. Theander < > [ ] Theiler { } fin. Lobel 6 [ ] Lobel 7 [ ] Lobel *εμυθυμιαμενοι* t, corr. Diehl 8 [ ] { } Pfeiffer, Vogliano 9 *εντ* t, *ἄμφι δ'* Hermogenes *κελατι δι δυσχων* t 10 *μαλιαν* (ex 7) t *βροτοις οτε* t, corr. Pfeiffer *πες* t 11 *κισκιαστ* t 12 *κατάρρει* Hermogenes, corr. Sitzler, *καταιρι* t 13 *ον εν* (var. lect.) t 14 < > Norsa 15 < > Theiler 16 < > Diehl 17 [ ] Siegmann 18 *χρυσείαισιν* Athenaeus, *χρυσεαισ* t *ἄβροις* Athenaeus, corr. Bergk, *ακρως* t 19 *εμμειχμενον* t, *συμμεμίγμενον* Athenaeus 20 *οἶνοχόουσα* Athenaeus.

Nur wenig Worte sollen den Text begleiten, den zuerst Medea Norsa in den *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa*, Lett. Ser. 2, Vol. 6 (1937) trefflich bekanntgemacht hat, und der u. a. auch bei Pfeiffer *Philologus* 92, 1937, 117 ff. (mit Lichtbild), Schubart *Hermes* 73, 1938, 297 ff. (mit Konjekturen von Lobel), Siegmann *Hermes* 76, 1941, 417 ff. (mit Literaturangaben), Diehl *Anth. Lyr. Suppl.* (1942) 30 ff. 58 f. abgedruckt ist. Die Rekonstruktion soll zeigen, daß das Gedicht aus fünf Strophen besteht wie Sa. 2. 25. 27 a, wo V. 21 ff. zum folgenden Gedicht gehört, 28 (vgl. Siegmann 417) und am Schluß zur Anrufung des Anfangs (zur Ergänzung vgl. neben Sa. 1, 1 f. Anakreon 37, 2 D., Plato *Gesetze* 666 b, Horaz o.1, 30, 2 f.) zurückbiegt wie Sa. 25, 18; 29, 19 und in anderer Weise 27 a 19. Durch den bescheidenen Witz von Athenaeus 463 e darf man sich nicht täuschen lassen und eine Fortsetzung des Gedichtes erwarten; es ist dann freilich am Schluß das *οἶνοχόουσα* von Athenaeus zu ändern; aber auf der Scherbe steht, wie Diehl sah, *οἶνοχοαισ*-, das dann nur äolischer oder pseudäolischer Aoriststamm sein kann, vgl. *ἐπτοάισ'* Sa. 36, 6. Stände *οἶνοχόαισον* nicht da, müßte es konjiziert werden (*οἶνοχόεσσον* vermutete Lavagnini in den genannten *Annali* Vol. 11, 1942, 8 ff.). Das part. praes. hat neben *ἔλθε* keinen Platz; das part. fut. steht z. B. Aristoph. *Frösche* 326. In den schwierigen Buchstaben von V. 17 hat auch Siegmann *πότνι'* gelesen (freilich dann unmöglich *πότνια* *ἔοισα*); *πότνι' Ἥρα* steht Sa. 28, 1; *πότνια* ... *Κύπρι* gesperrt Eurip. *Phaethon* fr. 781, 18 f. N. *στέμματ' ἔλοισα*, wie Norsa las, wäre hübsch, wenn *στέμματα* bei Sappho gleich *στέφανοι* ist und der Platz reicht. Zu *νέκταρ* als Objekt für beide Verben vgl. Sa. 136, 3 mit Apparat und etwa Alkaios 74, 7. In V. 15 ist *ἐν ἧρος ὄρα* nach Aristoph. *Wolken* 1008 eingesetzt; entsprechend *χειμῶνος ἐν ὥρῃ* im elegisch klingenden fr. 22, 1 Diels des Xenophanes; vgl. auch Clemens Alex. *Paedagog.* 2, 70, 1, S. 199, 15 Stählin. V. 14 *ζωπυρύνεισ'* nach der Pflanze *ζωπύρα*, lat. *zopyrontium* – *Calamintha clinopodium*, horse-thyme bei Liddell-Scott scheint die gemäße Zuweisung zu sein – darf äolisch, vielleicht über *ζωπυρύνειος* (vgl. *ἐλαίνειος*), ein doppeltes *ν* haben. Fatal war bis jetzt V. 5; da *Κρῆτες*, ziemlich sicher gelesen, nicht Anruf sein kann (neben *Kypris*), ist der oben eingesetzte Vorschlag zu erwägen. Statt *ἔσαντο* = *ἔσαντο* (τ ist mit einigem gutem Willen lesbar) könnte man vorsichtiger auch *ἔθεντο* vorschlagen nach B 750, o 241; doch ist der Stamm von *ἔζω* noch bezeichnender (vgl. P. Maas, *Resp. freiheiten* 2, 19), und wie in

Sa. 1, 26f. *τέλεσαι* und *τέλεσον* nebeneinanderstehen, könnte *ἔσαντο* (ohne temporales Augment wie im ziemlich sicher ergänzten *ἔχεν* Sa. 98, 3 wie *ω* 231) neben *ἔσαντο* möglich sein, vielleicht zugleich unter dem Einfluß des homerischen *ἔσαντο* von *ἐννύμει*, Y 150; zu homerischem *κάθεσαν* vgl. Wackernagel, Sprachliche Unters. z. Homer 63f. Zu *δεῦρόν μ(οι)* V. 5 vgl. Sa. 1, 25; Aristoph. Thesm. 1159. Dann bleibt nur Raum für *εἶ* = *εἷ* (oder *ᾱ* = *ᾱ̃*, wie es *ᾠπα* gibt). Die Form *εἷ* gilt als dorisch (Sophron 98 Kaibel; dazu *πεῖ* Sophron 5; ferner *τεῖδε* nach Cod. K bei Theokrit 5, 32. 118. 67 u. a.), aber Gregor v. Korinth de dialecto aeol. 622 Schaefer ist wohl zu lesen *ἐνθάδε · τεῖδε* (vgl. Hesych *τεῖδε · ἐνθάδε*); *τεῖδε*, freilich zweifelhaft, Sa. 98 A (Suppl. S. 39), Vogliano Philologus 93, 1939, 281. Vielleicht nicht zufällige Ähnlichkeit mit unserer Stelle hat Kallimachos *h<sub>v</sub>*. Cer. 25ff. *τεῖδ' (Schneider: τιν δ' : vgl. Wilamowitz. Hell. Dicht. 2, 30, 1) αὐτὰ καλὸν ἄλλος ἐποιήσαντο Πελασγοὶ | δένδρεσιν ἀμφιλαφές · διὰ κεν μόλις ἦνθεν οἰστός · | ἐν πύλῃς, ἐν μεγάλαι πετέλαι ἔσαν, ἐν δὲ καὶ ὄχλαι, | ἐν δὲ κατὰ γλυκύμαλα · τὸ δ' ὥστ' ἀλέκτρονον ὕδωρ | ἐξ ἀμάρων ἀνέθνε*. Nennung der Weihenden eines Heiligtumes oder Haines auch Bakchylides 11, 119ff. (*πρόγο-ροι* verdorben, *τὸ τι-μῶς* ? vgl. Herodot 1, 66 und dazu W. Schulze, Kl. Schr. 354, 4). Pindar P. 4, 204, ferner im neuen Alkaiosgedicht 24A Diehl, Rhein. Mus. 92, 1943, 9. [*ἄνδρες ποτ' Diehl*] ... *τόδε Λέσβιοι ... τέμενος κάτεσσαν, ἐν δὲ βώμοις ... ἔθιξαν* · bei der Setzung eines Aphroditebildes Kallim. *h<sub>v</sub>*. Del. 308 (vgl. zur Weihung durch Kreter Pindar P. 5, 41, Hom. *h<sub>v</sub>*. Apoll. 508, Diodor 4, 79, 7; dazu Diodor 5, 77, 4f. über Kreta als Ausgangspunkt der Aphroditeverehrung). Zu der ganzen Ideallandschaft – an eine Elysiumsschilderung wird man nicht mit Turyn Transact. of the Am. Philol. Ass. 73, 1942, 308ff. denken – hat schon Bergk Horaz ep. 2, 23ff. verglichen. Sonst ist beizuziehen Soph. O. C. 668ff., Plato Phaedr. 230b c, Theokr. 5, 32ff. und nach Anyte Anth. Pal. 16, 228 und 9, 313 Marinos Scholast. A. P. 9, 669. 668; weiter Lukrez 2, 29ff. = 5, 1392ff.<sup>1)</sup> W. T.

Was Sappho damit meint, daß sie die Aphrodite Nektar der Festfreude beismischen und einschenken läßt, ist meines Wissens noch nicht gesagt worden. Auch in dem Gedicht, das mit 98, 21 beginnt, gießt Aphrodite – oder Peitho – Nektar aus goldenem Krug. Ohne weiteres verstehen wir's, wenn Hebe auf dem Olymp den Göttern den Nektar einschenkt (A 2), wohl auch wenn Hermes an der von den Göttern besuchten Hochzeit des Peleus und der Thetis den Mundschenk spielt (Sappho 135, vgl. Alkaios 8 B). Hier aber handelt es sich um Menschen, die durch den Trunk der Gabe der Göttin beglückt werden sollen.

<sup>1)</sup> Was die Metrik anbelangt, erweist sich zweimal, V. 3 und 7 der Nachtakt des sapph. Verses als Kürze, und die Schroedersche Messung des sapph. als Trimeter -ο-χ|-ου-|ο- ist damit widerlegt (trotz Schroeder Arist. Cant 49, Aesch. Cant. 6), wie schon durch Sa. 1, 11; 17, 2 und, da zwischen V. 3 und 4 der Strophe Synaphie herrscht, 3 und 4 also zusammen eigentlich nur einen Vers bilden, durch V. 19 der Scherbe wie auch durch Sa. 1, 15 u. a. – In die erste Zeile einer neuen Strophe läuft kein zum Vorhergehenden unbedingt nötiger Satzteil über. Das Gesetz ist in unserer Rekonstruktion auch nicht V. 5 verletzt, so wenig wie in Sa. 96, 3; in 1, 8 gehört *χοῦσιον* zu *δόμον*; *Ὠρος* oder *Κύπρις* 27, 13 und *κῆρ* 25, 13 ist wie anderes falsch konjiziert. Alkaios 74, 12f. ist ein Sonderfall.



Aphrodites Gabe ist die Liebe, Aphrodites Nektar verleiht den süßen Rausch der Liebe. So ist ein Liebeskuß ein «suaviolum dulci dulcius ambrosia» (Catull 99, 2), ist selber Nektar (A. P. V 305), träufelt Nektar (Alkiphron IV 11, 7), wie der Leib der Alten, die immer noch schön ist, Ambrosia, Peitho, Charis träufelt (Philodem A. P. V 13). Das ist Aphrodites Ambrosia und ihr Nektar, wie er vom der Göttin gestifteten Haarnetz einer Holden duftet (Nossis A. P. VI 275) und die Lippen der Küssenden trinkt (Horaz I 13, 15 oscula quae Venus quinta parte sui nectaris imbuit). Daß am Feste die Süßigkeit der Liebe nicht fehle, daß die *θαλαὶ ἐραταί* werden, wie Theiler ergänzt hat, das ist es, was die Dichterin in ihrer zarten Sprache erbetet. Denn zum Frühlingsfest – ist es eine Pannychis? – gehört die Liebe; Ibykos 6 D. könnte eine Reminiszenz an dieses oder an ein anderes ähnliches Gedicht der Sappho sein.

P. V.d.M.

## La publication du DE RERUM NATURA et la Vie Eglogue de Virgile

Par Denis van Berchem

Si, dans la vie de Lucrèce, tout est matière à controverse, un point toutefois ne souffre plus de discussion : c'est que le *De rerum natura*, manifestement inachevé, est un poème posthume. Un deuxième point paraît admis, expressément ou tacitement, par tous les historiens de la poésie latine, c'est que la publication de l'ouvrage a eu lieu aussitôt après la mort du poète, ou dans un délai de quelques mois au plus. Ce deuxième point appelle un nouvel examen.

Rappelons brièvement les données dont on dispose pour calculer la date de la mort de Lucrèce. C'est, d'une part, la notice de St. Jérôme, qui fait naître le poète en 94 av. J.-C. (ou en 96, d'après le manuscrit *A*) et le fait mourir *anno aetatis XLIIII*, soit en 51 (ou en 53, d'après *A*), la quarante-quatrième année de sa vie signifiant pour nous à l'âge de 43 ans. C'est, d'autre part, le renseignement contenu dans la Vie de Virgile due, par l'intermédiaire de Donat, à Suétone : *initia aetatis Cremonae egit (Vergilius) usque ad virilem togam, quam XVII anno natali suo accepit isdem illis consulibus iterum duobus, quibus erat natus. Evenitque ut eo ipso die Lucretius poeta decederet*. Ce renseignement porte en lui-même une contradiction, car Pompée et Crassus ont exercé le consulat ensemble à 15 ans de distance, en 70 et en 55. Il faut donc, ou bien rejeter comme inexacte la date consulaire et adopter, pour le *tirocinium* de Virgile et la mort de Lucrèce, l'année 54 ; ou bien lire dans le texte *XVI* au lieu de *XVII anno* et ramener les deux événements à 55 ; ou encore respecter intégralement le passage de Donat, mais remonter d'une année la naissance de Virgile, en admettant avec Carcopino<sup>1</sup>) que celui-ci est venu au monde *design. Pompeio Crassoque cos.*, soit le 15 octobre 71.

Quelle que soit la solution choisie, le renseignement de Donat demeure inconciliable avec celui de St. Jérôme. On sait que la chronologie de St. Jérôme est constamment fautive, et qu'il n'y a pas lieu, par conséquent, de la retenir contre le témoignage d'une autre source<sup>2</sup>). La date de 55 trouve un appui dans le fait qu'en février 54, Cicéron mentionne le poème de Lucrèce dans une lettre bien connue à son frère Quintus, et qu'il semble avoir en main, à ce moment, le manuscrit du *De rerum natura*<sup>3</sup>).

<sup>1</sup>) *Le bi-millénaire de Virgile*, dans *Revue des études latines*, IX, 1931, p. 45.

<sup>2</sup>) R. Helm, *Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literatur-Geschichte*, dans *Philologus*, Suppl. Bd. XXI, H. 2, 1929, p. 33 et 92.

<sup>3</sup>) Le choix de 55 pour la mort de Lucrèce amène à fixer à 98 sa naissance, ce qui a l'avantage de concorder avec l'indication contenue dans le Monacensis 14429, dont la source



St. Jérôme est seul à nous avoir transmis une indication relative à l'édition du *De rerum natura*, et il convient ici de citer en entier la notice qu'il consacre à Lucrèce: *Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIIII*. La valeur de cette notice a été mainte fois contestée. On en a dénoncé l'in vraisemblance. On a douté qu'elle ait été empruntée, comme les autres renseignements littéraires notés par St. Jérôme en marge de la chronique d'Eusèbe, au *De viris illustribus* de Suétone. Arguant du silence observé par tous les auteurs antérieurs au chronographe, par Lactance en particulier, à l'égard de la folie et du suicide attribués à Lucrèce, on a soutenu, tout récemment encore<sup>4</sup>), que ce destin tragique n'était qu'une fable inventée au IV<sup>e</sup> siècle.

Sans rouvrir le débat dans son ensemble, remarquons qu'il serait faux d'attacher le même poids aux divers éléments contenus dans la notice de St. Jérôme. La vie de Lucrèce a, selon toute apparence, échappé à l'attention de ses contemporains; elle peut s'être de bonne heure colorée de légende, lorsque la publication du *De rerum natura* eut révélé son génie. En revanche, l'histoire du texte, en raison de l'intérêt qu'il suscita, doit avoir été connue avec plus de précision. Laissant donc ici de côté les détails biographiques, qui échappent à tout contrôle, nous nous bornerons à examiner le problème de l'édition du poème.

L'édition du *De rerum natura* a-t-elle été faite, ou non, par les soins de Cicéron? Ceux qui répondent par l'affirmative invoquent l'allusion au poème contenu dans la lettre à Quintus, de février 54. Ceux qui répondent par la négative font état du silence observé par Cicéron à l'égard de Lucrèce dans ses ouvrages philosophiques.

Ce silence est en effet déconcertant. On sait qu'à partir de 45 et jusqu'à sa mort, Cicéron a composé une série d'ouvrages qui devaient donner à ses concitoyens une vue systématique des doctrines philosophiques grecques. Bien qu'il n'eût pas lui-même de sympathie pour l'épicurisme, il ne pouvait ignorer une école qui comptait déjà, dans la société lettrée de Rome et parmi les familiers de l'orateur, de nombreux adhérents. Aussi ne manque-t-il pas de rappeler le point de vue épicurien, ou, dans les dialogues les plus importants, charge-t-il de ce soin un des interlocuteurs qu'il met en scène: L. Manlius Torquatus, dans le *De finibus bonorum et malorum*, C. Velleius, dans le *De natura deorum*. Ces exposés ont pour base une ou plusieurs sources épicuriennes grecques. Mais Cicéron, qui fait œuvre de vulgarisation, ne s'interdit pas les allusions à l'histoire et à la vie de Rome, aux événements et aux personnages contemporains. Or nous ne trouvons dans aucun de ses traités

---

n'est pas connue: *T. Lucretius poeta nascitur sub consulibus anno XXVII ante Vergilium*. On obtient en effet la chronologie suivante: 98, naissance de Lucrèce; 71, naissance de Virgile; 55, mort de Lucrèce et *tirocinium* de Virgile. Cf., outre les études de Carcopino et de Helm citées dans les notes précédentes, Mewaldt, dans Pauly-Wissowa, *R.-E.*, XIII. c. 1661 (*Lucretius*).

<sup>4</sup>) K. Ziegler, *Der Tod des Lucretius*, dans *Hermes*, LXXI, 1936, p. 421.

une allusion à Lucrèce, et pas davantage une réminiscence indiscutable du *De rerum natura*, qui pourtant, d'après nos manuels, circulait depuis quelque dix ans dans le public romain. S'il est vrai qu'ici ou là, le texte du poète et celui du prosateur se ressemblent de façon certaine, il s'agit toujours, dans ces passages, de dogmes épicuriens qui devaient reparaître sans changement chez tous les auteurs de l'école<sup>5</sup>), et, de ces rapprochements, on ne saurait déduire autre chose que l'existence de sources communes. En dépit des affirmations de certains philologues, acharnés à découvrir chez Cicéron une trace de la lecture du *De rerum natura*<sup>6</sup>), nous croyons devoir admettre, en raison même de son apparence paradoxale, la conclusion de l'enquête faite par un éminent éditeur et spécialiste de Lucrèce, W. A. Merrill: c'est que le souvenir du poète et de son œuvre est totalement absent des écrits philosophiques de Cicéron. «I doubt very much whether Cicero ever read the poem<sup>7</sup>).»

A première vue, cette conclusion devrait nous amener à rejeter le renseignement de St. Jérôme, d'après lequel Cicéron aurait préparé lui-même l'édition du *De rerum natura*. Mais se borner à nier que Cicéron ait publié le poème au lendemain de la mort de Lucrèce, c'est, à notre avis, demeurer à mi-chemin de la vérité. Car, si nous admettons qu'un autre que lui l'a fait à cette date, l'attitude ultérieure de Cicéron à l'égard du poète n'en demeure pas moins surprenante. Aucune des explications proposées jusqu'ici (fidélité du compilateur à ses sources grecques, omission voulue des poètes contemporains, éloignement pour l'épicurisme, etc.) ne satisfait entièrement l'esprit. La seule, selon nous, qu'on puisse retenir, c'est qu'à l'époque où Cicéron composait ses traités, le *De rerum natura* était encore inédit.

L'argument *ex silentio* dont nous étayons notre thèse prend une force particulière dans les quelques passages où Cicéron s'exprime sur le compte des auteurs latins qui ont exposé avant lui et propagé la doctrine épicurienne. Il déplore leur indigence et leur succès immérité: *Acad. post.*, I, 2, 5 (c'est Varron qui parle), *Vides autem – eadem enim ipse didicisti – non posse nos Amafinii aut Rabirii similis esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positis vulgari sermone disputant; nihil definiunt, nihil partiuntur, nihil apta interrogatione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant ... Iam vero physica, si Epicurum, id est Democritum, probarem, possem scribere ita plane ut Amafinius<sup>8</sup>). Cet Amafinius, ainsi pris à partie, avait donc mis en latin la Physique d'Epicure. Cicéron le désigne ailleurs comme le premier en date des écrivains épicuriens de Rome: *Tusc.*, IV, 3 (après avoir observé qu'aucune des grandes écoles philosophiques grecques n'a pendant longtemps trouvé d'interprète parmi ses adeptes romains), *illis silentibus**

<sup>5</sup>) W. A. Merrill, *Cicero's Knowledge of Lucretius's Poem*, dans *Univ. of California Publ. in Class. Philology*, II, 1909, p. 35, où sont passés en revue les passages parallèles de Lucrèce et de Cicéron. Voir aussi, à leur sujet, le commentaire de Lucrèce par A. Ernout et L. Robin, t. I–III, Paris, 1925–1928.

<sup>6</sup>) Munro, ad *Lucr.* I, 74; III, 983; VI, 396; F. Münzer, dans *Rhein. Museum*, LXIX, 1914, p. 629.

<sup>7</sup>) *Op. cit.*, p. 42.

<sup>8</sup>) Même dédain dans *Tusc.*, I, 3, 6; II, 3, 7.



*C. Amafinius extitit dicens, cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam, sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabantur inlecebris blandis voluptatis, sive etiam, quia nihil erat prolatum melius, illud, quod erat, tenebant. Post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripssissent, Italiam totam occupaverunt.* On se souviendra ici de l'affirmation de Lucrèce, qu'il est le premier à transcrire en latin l'enseignement d'Epicure:

*Denique natura haec rerum ratioque repertast  
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus  
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces<sup>9)</sup>.*

Il y a là, il est vrai, un lieu commun littéraire, et le triomphant

*Arva Pieridum peragro loca nullius ante  
trita solo<sup>10)</sup>*

trouve de nombreux échos dans la poésie latine. Tour à tour, Ennius<sup>11)</sup>, Virgile<sup>12)</sup>, Horace<sup>13)</sup>, Properce<sup>14)</sup>, se sont vantés d'avoir doté Rome d'un genre nouveau. Mais pas plus que nous ne pouvons aujourd'hui accuser ces poètes d'usurper un mérite qui ne leur revient pas, nous n'avons le droit, dans le cas qui nous occupe, d'infliger un démenti à Lucrèce. Celui-ci souligne la difficulté qu'il rencontre à plier le latin à l'expression des idées philosophiques, et à créer une terminologie équivalente à celle du maître dont il veut reproduire la pensée:

*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta  
difficile inlustrare latinis versibus esse,  
multa novis verbis praesertim cum sit agendum  
propter egestatem linguae et rerum novitatem<sup>15)</sup>.*

Lucrèce ne connaît pas Amafinius, qui, traduisant en prose la doctrine d'Epicure, lui aurait frayé la voie. La composition du *De rerum natura* précède donc la diffusion des livres d'Amafinius<sup>16)</sup>. Mais, puisque Cicéron désigne ce médiocre écrivain comme le premier représentant latin de l'école épicurienne, il faut donc que le poème de Lucrèce soit demeuré ignoré des contemporains bien au-delà de l'année 54, dont on date habituellement sa publication.

<sup>9)</sup> V, 335-338.

<sup>10)</sup> I, 926, repris IV, I.

<sup>11)</sup> *Ann.*, 213, Vahlen.

<sup>12)</sup> *Buc.*, VI, 1; *Georg.*, III, 291.

<sup>13)</sup> *Epist.*, I, 19, 21; *Carm.*, III, 30, 13.

<sup>14)</sup> III, 1, 3 et suiv. Il s'agit de l'élégie imitée de Callimaque, et le passage contient peut-être une allusion à Tibulle, dont les élégies sont postérieures au *Monobiblos*.

<sup>15)</sup> I, 136-139; cf. 832 et III, 260.

<sup>16)</sup> Cicéron raille la terminologie d'Amafinius (*Acad. post.*, I, 2, 6) et de Catius (*Ad Fam.*, XV, 16, 1). Comme Amafinius, Lucrèce évite *atomus* et use de *corpuscula*, mais concurremment avec beaucoup d'autres expressions auxquelles il prête le même sens. Il ne paraît pas qu'en traduisant les notions épicuriennes, Cicéron ait emprunté son vocabulaire à Lucrèce: F. Peters, *T. Lucretius et M. Cicero quo modo vocabula Graeca Epicuri disciplinae propria Latine verterint*, Münster, 1926.

Voudra-t-on, pour défendre cette date, trouver à tout prix une raison au silence observé par Cicéron à l'égard de Lucrèce, voici qu'un deuxième témoin s'avance, auquel on n'a pas, jusqu'ici, prêté beaucoup d'attention : c'est C. Cassius Longinus, le futur meurtrier de César. Dans une lettre à Cassius, du mois de janvier 45, Cicéron se moque plaisamment des idées épicuriennes que professe depuis peu son correspondant. Après avoir rappelé la théorie des simulacres, auxquels un certain Catius avait donné, en latin, le nom de *spectra* (*nam ne te fugiat, Catius Insuber. Ἐπικούρειος, qui nuper est mortuus, quae ille Gargettius*<sup>17</sup>), et *iam ante Democritus εἶδωλα, hic «spectra» nominat*), il continue : *Doceas tu me oportebit, cum salvus veneris, in meane potestate sit spectrum tuum, ut, simul ac mihi conlubitum sit de te cogitare, illud occurrat*<sup>18</sup>). Cassius répond : *Non me hercule in hac peregrinatione quicquam libentius facio quam scribo ad te; videor enim cum praesente loqui et iocari. Nec tamen hoc usu venit propter «spectra Catiana»; pro quo tibi proxima epistula tot rusticos stoicos regeram, ut Catium Athenis natum esse dicas. ... Ipse enim Epicurus, a quo omnes Catii et Amafinii, mali verborum interpretes, profisciscuntur, dicit, etc.*<sup>19</sup>). Cassius, à son tour, cite les auteurs épicuriens latins, et le mépris dont il les enveloppe est égal à celui de Cicéron. Avec Catius, auquel Quintilien décernera plus tard une qualification moins sévère<sup>20</sup>), il nomme Amafinius, que nous connaissons déjà. La mention de Lucrèce eût été à sa place dans cette passe courtoise, où Cassius ironise sur les écrivains favoris de son correspondant. Mais, pas plus que Cicéron, en janvier 45, lui, l'épicurien, ne connaît Lucrèce. Son témoignage recoupe celui de l'orateur.

Mais, objectera-t-on, n'avons-nous pas perdu de vue la mention de Lucrèce qui figure dans la lettre de Cicéron à son frère Quintus, du mois de février 54 ? Il est temps, en effet, de revenir à ce texte, qui va nous permettre de parfaire notre hypothèse. A Quintus, qui vient de s'absenter de Rome, Marcus commence par dire qu'il n'a rien de particulier à raconter. Mais il ajoute : *quem ad modum coram cum sumus sermo nobis deesse non solet, sic epistulae nostrae debent interdum alucinari*. Suivent deux échos du Sénat, et la promesse d'écrire tous les jours. Puis cette phrase : *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingeni, multae tamen artis. Sed cum veneris*<sup>21</sup>). Comment comprendre les deux termes de cette appréciation ? Convient-il de corriger le texte, en introduisant une négation, soit dans le premier membre (*non multis luminibus ingeni*, Lachmann), soit dans le second (*non multae tamen artis*, Bergk) ? Ou est-ce dans l'interprétation des deux mots *ingenium* et *ars* qu'il faut chercher la clé de l'antithèse dont *tamen* atteste la présence ? C'est un de ces problèmes classiques sur lesquels les philologues mesurent

<sup>17</sup>) Entendez *Epicurus*.

<sup>18</sup>) *Ad Fam.*, XV, 16, 1-2.

<sup>19</sup>) *Ibid.*, XV, 19, 1-2.

<sup>20</sup>) *Inst. Orat.*, X, 1, 124.

<sup>21</sup>) *Ad Quint. fr.*, II, 9, 3. Purser. D'autres éditeurs unissent les trois derniers mots à la phrase qui suit et sur laquelle s'achève ce billet : *Sed cum veneris, virum te putabo si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo*.



depuis longtemps leur ingéniosité<sup>22</sup>). Ils ont découvert de multiples solutions, toutes également séduisantes, et qui n'ont qu'un tort, c'est de ne pouvoir être vérifiées. Nous aurons garde d'intervenir dans un débat qui n'est pas près de se clore, et nous nous contenterons d'extraire de ce texte si discuté ce qu'il paraît contenir relativement à l'histoire du *De rerum natura*. Quintus, dont on sait par ailleurs le goût pour la poésie, a mis la main sur les *poemata* de Lucrèce; par ce pluriel, il faut sans doute entendre le manuscrit, en feuillets indépendants, du défunt poète<sup>23</sup>). Il l'a envoyé, avec un mot d'appréciation, à son frère, qui ratifie son jugement, ou l'amende partiellement (car *multae tamen artis* peut être de Quintus aussi bien que de Marcus). Mais, si la ponctuation que nous adoptons avec Purser est la bonne, il attendra le retour de Quintus pour juger définitivement, avec lui, de la valeur du poème. Quel que soit le sens qu'on attribue à sa phrase, on doit convenir qu'elle ne témoigne pas d'un grand enthousiasme pour l'œuvre de Lucrèce.

Ainsi, en février 54, le manuscrit du *De rerum natura* est arrivé chez Cicéron, qui en a lu juste assez pour se faire une opinion provisoire. Dix ans plus tard, alors que, donnant tout son temps à la philosophie, il consacre de nombreuses pages à l'épicurisme, le souvenir du poème ne semble pas effleurer son esprit. Et, dans le cercle de ses amis, qui compte plusieurs disciples du maître du Jardin, il ne se trouve personne pour lui en rappeler l'existence. Est-il permis maintenant d'imaginer ce qui a pu se passer? Au risque de scandaliser quelques dévôts du grand orateur, nous avancerons ici une explication qui nous paraît la meilleure, parce que la plus simple et la plus humaine. Bien loin de songer à publier le *De rerum natura*, dont il ne soupçonne pas le véritable prix, Cicéron en a égaré le manuscrit. Il a d'autres intérêts; sans parler des soucis politiques, et de plusieurs procès importants, il commence le *De republica*. L'entretien annoncé avec Quintus n'aura pas lieu. Quintus ne rentre à Rome que pour peu de temps, pressé qu'il est de rejoindre en Gaule César, avec qui il fera campagne jusqu'en 52<sup>24</sup>). Puis c'est le départ des deux frères pour la Cilicie; puis c'est la guerre civile... Le manuscrit de Lucrèce dort enseveli dans quelque recoin de la bibliothèque de Cicéron, à Rome ou à Tusculum.

Qui donc l'aura retrouvé? Cicéron, fortuitement, ou Tiron, que son maître chargeait de mettre ses livres en ordre<sup>25</sup>)? Plus vraisemblablement Tiron, après la mort de l'orateur, lorsqu'il aura procédé à l'inventaire par lequel s'ouvrent toutes les liquidations.

<sup>22</sup>) Schanz-Hosius, *Geschichte der röm. Literatur*, I, 4e éd., Munich, 1927, p. 274. En dernier lieu, W. Schmid, dans *Gnomon*, 1944, p. 1.

<sup>23</sup>) Cf. *carmina Lucreti*, Ov., *Am.*, I, 15, 23, et Gell., *Noct. Att.*, I, 21, 5. Le pluriel *poemata* peut aussi s'expliquer par l'état matériel du manuscrit, qui masquait, à qui ne le lisait pas en entier, la profonde unité de l'ouvrage. L'hypothèse de F.H. Sandbach, «*Lucreti poemata*» and the Poet's Death, dans *Class. Review*, LIV, 1940, p. 72, suppose une publicité faite autour du poème du vivant de son auteur, qui rend plus incompréhensible encore soit le retard survenu dans l'édition du *De rerum natura*, soit le silence de Cicéron et de Cassius à l'égard de Lucrèce.

<sup>24</sup>) F. Münzer, dans Pauly-Wissowa, *R.-E.*, art. *Q. Tullius Cicero*, col. 1295.

<sup>25</sup>) *Ad Fam.*, XVI, 20: *libros compone, indicem, cum Metrodoro libebit*.

C'est le moment de relever que St. Jérôme n'attribue pas à Cicéron l'édition proprement dite des six livres du *De rerum natura*. Il use du verbe *emendarit*. L'*emendatio* et l'*editio* sont deux opérations conjointes, mais successives, et que les Anciens distinguaient parfaitement<sup>26</sup>). Rien ne s'oppose donc à ce que la publication ait été faite par Tiron, dont nous connaissons la remarquable activité d'éditeur. Rien ne s'oppose non plus à ce que Tiron, conscient des éclatantes beautés du poème qu'il livrait au public avec douze ans de retard, ait reporté sur son maître, dans une pensée de pieuse fidélité, l'honneur d'une *emendatio* hypothétique<sup>27</sup>).

D'aucuns préféreront supposer, à l'origine du renseignement de St. Jérôme, une confusion née d'une faute de lecture. Le texte du poème peut avoir été accompagné d'une indication telle que *M. Tullius M. l. Tiro emendarit*, qui, déformée ou mal interprétée, aura fait naître l'idée que le grand orateur n'était pas étranger à la publication du volume. Quoi qu'il en soit, c'est le nom de Tiron qui s'offre avec le plus de probabilité comme celui du premier éditeur du *De rerum natura*<sup>28</sup>).

Nous avons ainsi atteint ce double résultat : 1<sup>o</sup> La publication du poème de Lucrèce est postérieure à la rédaction des écrits philosophiques de Cicéron : 2<sup>o</sup> égaré chez Cicéron après la mort du poète, le manuscrit du *De rerum natura* a été retrouvé en 43 ou en 42 et publié soit par Cicéron en 43, soit plutôt par Tiron en 42 ou même en 41. De ces deux points, le second est conjectural, le premier seul nous paraît assuré. Peut-être hésiterions-nous encore à assigner une date aussi basse à la publication du poème si, après Cicéron et Cassius, nous n'avions rencontré un troisième témoin, Virgile.

Les rapports de la poésie de Virgile avec celle de Lucrèce ont été fréquemment étudiés. Mais comme il semblait aller de soi que l'œuvre entière du Mantouan fût postérieure à la publication du *De rerum natura*, personne ne s'est mis en peine de rechercher le terme à partir duquel ces rapports apparaissent.

Cette recherche, à laquelle nous incitent désormais les conclusions que nous venons de formuler, se complique de problèmes d'authenticité, d'abord, de chronologie, ensuite. Les premiers sont ceux que soulèvent les poèmes contenus dans l'*Appendix Vergiliana*, et dont les trois principaux, le *Culex*, la *Ciris* et l'*Aetna* offrent de nombreux passages imités de Lucrèce. Si ces poèmes étaient authen-

<sup>26</sup>) Cic., *Ad Att.*, II, 16, 4 : *me roget (Quintus) ut annalis suos emendem et edam*. Voir le *Thes. ling. lat.*, s. v. *edo* et *emendo*.

<sup>27</sup>) On discerne le regain de crédit que cette précision inattendue pourrait valoir à l'ensemble de la notice de St. Jérôme ; car c'est peut-être à la Vie de Cicéron, écrite par Tiron, que remontent, par l'intermédiaire de Suétone, les renseignements biographiques relatifs à Lucrèce. Il faut observer toutefois qu'en mentionnant la publication de l'*Énéide* par Varius et par Tucca, St. Jérôme use aussi du seul verbe *emendare* qui, dans le cas particulier, implique l'édition du poème.

<sup>28</sup>) C'est déjà à Tiron que pensait W. A. Merrill, dans une note donnée à l'*Amer. Journal of Philology*, XXXIV, 1913, p. 496 : "Tiro put the book together and published it, and the great orator got the credit. This is the only solution that gives me any peace of mind in this much debated matter." Mais Merrill n'a pas vu que, pour que son hypothèse fût tout à fait satisfaisante, il fallait encore reporter la publication du poème au terme de la vie de Cicéron.



tiques, nous devrions les tenir pour les premiers produits de la Muse virgilienne et en reporter la composition à une date sensiblement antérieure aux Bucoliques. Mais chacun sait que le débat institué à leur sujet ne tend pas vers cette solution. Pour des raisons qu'il serait hors de propos de rapporter ici, la majorité des critiques se refuse à les attribuer à Virgile<sup>29</sup>). En bonne méthode donc, nous ne saurions prendre le *Culex*, la *Ciris* et l'*Aetna* pour des témoins dignes de foi dans l'enquête que nous poursuivons. Bien plutôt, nous pouvons espérer découvrir un fait nouveau susceptible d'éclairer, en retour, les origines de l'*Appendix*.

L'œuvre indiscutablement authentique de Virgile, dont le poète lui-même a pris soin, à plusieurs reprises, de marquer le point de départ et l'enchaînement<sup>30</sup>), s'ouvre par les Bucoliques. La chronologie des Bucoliques n'a pas encore été fixée de façon sûre. Nous réservant d'y revenir à une autre occasion, nous nous contenterons ici d'indiquer l'ordre de succession auquel nous donnons la préférence. On nous l'accordera d'autant plus volontiers que, sur le seul point important pour notre recherche actuelle, soit la priorité des Eglogues II, III et V, nous sommes assurés de l'appui quasi unanime des historiens de Virgile<sup>31</sup>).

La Ve Eglogue contient, en effet, aux vers 86 et 87, un rappel des Eglogues II et III. C'est donc que les Eglogues II et III ont été publiées, isolément, les premières, et que la Ve, où le poète revendique ses droits de propriété, les a suivies immédiatement. La VIIe Eglogue ne comporte aucun indice chronologique, ni relatif, ni absolu, mais elle constitue, avec les trois précédentes, le groupe de Bucoliques auxquelles s'applique le plus proprement l'épithète de *merae rusticae*<sup>32</sup>), et que l'on est porté à considérer comme les plus anciennes du recueil. La VIe Eglogue est adressée à cet Alfenus Varus, qui eut la tâche ingrate d'installer sur le territoire de Crémone et de Mantoue les vétérans des triumvirs<sup>33</sup>). C'est, croyons-nous, à l'entrée en charge de cet officier, soit dans la première moitié de 40, que Virgile, comptant sur sa protection, lui fit l'hommage de ce poème. La IVe Eglogue est de quelques mois antérieure ou postérieure à la VIe, selon qu'on la date, avec Norden, de 41, ou avec Carcopino, de 40. La IXe Eglogue relate la déception causée à Virgile par la perte de son domaine; elle est donc de l'été 40, tandis que la Ie, qui célèbre l'intervention d'Octavien en faveur du poète, aura suivi. La VIIIe Eglogue est datée de 39, par l'allusion à la victoire de Pollion en Dalmatie. Quant à la Xe, elle se donne expressément pour la plus récente. Enfin, une tradition bien établie

<sup>29</sup>) Schanz-Hosius, *op. cit.*, p. 72 et suiv.

<sup>30</sup>) *Buc.*, V, 86 sq.; *Georg.*, IV, 564 sq.; *Aen.*, I, prooem.; cf. *Revue des études latines*, XX, 1942, p. 69.

<sup>31</sup>) Schanz-Hosius, *op. cit.*, p. 37; E. de Saint-Denis, éd. de Virgile, *Bucoliques*, Paris, 1942, p. 3 et suiv.

<sup>32</sup>) Serv., *Comm. in Buc. prooem.*, p. 3, Thilo. Nous ne disons pas théocritéennes; J. Hubaux a démontré en effet le caractère composite des premières églogues: *Le Réalisme dans les Bucoliques de Virgile*, Liège, 1927.

<sup>33</sup>) Dans le fatras de gloses accumulées par les grammairiens anciens à propos des Bucoliques apparaît comme un témoignage particulièrement précieux, parce qu'émanant d'un contemporain, l'extrait d'un discours de Cornelius Gallus contre Alfenus Varus, conservé par Serv. Dan., *ad Buc.*, IX, 10. Cf. J. Bayet, *Virgile et les Triumvirs «agris dividundis»*, dans *Revue des études latines*, VI, 1928, p. 271.

voulait que Virgile eût composé ses Bucoliques dans l'espace de trois ans<sup>34</sup>). L'année 39 étant comprise dans ce *triennium*, il est difficile de faire remonter les Eglogues II et III beaucoup au-delà du début de 41.

C'est dans l'ordre où nous venons de les ranger qu'il nous faut maintenant examiner ces poèmes pour y relever les réminiscences conscientes ou inconscientes de Lucrèce, qui peuvent y être amalgamées. Opération promptement faite grâce aux listes dressées par le philologue dont nous avons précédemment invoqué l'opinion. W. A. Merrill, des expressions parallèles de Lucrèce et de Virgile<sup>35</sup>). La plupart des coïncidences qu'il a notées au cours d'un dépouillement méthodique s'expliquent, cela va sans dire, par la communauté de la langue, du mètre et de la tradition poétique. On ne doit admettre l'influence de Lucrèce sur Virgile que dans la rencontre d'un groupement de mots caractéristique, employé par les deux poètes dans un certain rapport de pensée. Or il n'y a rien de semblable ni dans la IIe Eglogue<sup>36</sup>), ni dans la IIIe. Pas davantage dans la Ve, car nous ne nous croyons nullement obligés de voir dans le cri de joie qu'inspire à la nature l'apothéose de Daphnis (v. 64)

*deus, deus ille, Menalca*

un souvenir de l'éloge d'Epicure (V, 8)

*deus ille fuit, deus, inclute Memmi.*

Dans la VIIe Eglogue, on peut se demander si les vers 49 et 50,

*Hic focus et taedae pingues, hic plurimus ignis  
semper et adsidua postes fuligine nigri,*

ne retiennent pas, disjoints, les deux éléments symétriques qui composent, chez Lucrèce, la fin de vers (V, 296)

*pingues multa caligine taedae,*

bien qu'il n'y ait aucun lien d'idée entre les deux passages.

Mais, avec les Bucoliques qui suivent, la situation change. La VIe Eglogue, sur laquelle nous reviendrons, contient dix vers qui sont un démarquage du poème de Lucrèce, en même temps qu'un rappel de la physique épicurienne. Les Eglogues IV, IX, I, VIII et X offrent toutes, quoique plus discrètement, un écho du *De rerum natura*<sup>37</sup>).

Ainsi Lucrèce est absent des premières Bucoliques; il est présent, au contraire, dans toutes les autres. Qu'en conclure, sinon que Virgile a composé les Eglogues II, III, V et peut-être VII sans connaître le *De rerum natura*; qu'il l'a découvert dans

<sup>34</sup>) Suet.-Donat., 25, p. 14, Diehl; Serv., *In Aen. proem.*, p. 2, Thilo.

<sup>35</sup>) *Parallels and coincidences in Lucretius and Vergil*, dans *Univ. of California Publ. in Class. Philology*, III, 1918, p. 135.

<sup>36</sup>) Merrill rapproche *Buc.*, II, 65, *trahit sua quemque voluptas* de *Lucr.*, II, 258, *quo ducit quemque voluptas*. Mais cette dernière leçon, qui remonte à une conjecture de Lambin, est aujourd'hui abandonnée au profit du texte des manuscrits *O* et *Q*, *quo ducit quemque voluntas*; voir les observations de Munro et d'Ernout *ad loc.*

<sup>37</sup>) Outre le travail de Merrill, indiqué ci-dessus, voir A. Cartault, *Etudes sur les Bucoliques de Virgile*, Paris, 1897.



le cours de l'année 41, et qu'à partir de ce moment, le souvenir du poème n'a plus quitté son esprit. Et n'est-il pas tentant de voir dans cette révélation tardive de l'œuvre de Lucrèce une confirmation de la date que nous croyons devoir assigner à sa publication ? On dira peut-être que Virgile a ignoré, pendant plus de dix ans, l'existence du *De rerum natura*; ou que, sans l'ignorer, il a négligé de le lire; ou encore que, l'ayant lu trop jeune, il a fallu qu'il mûrit pour en subir le charme. Explications bien fragiles, si l'on songe au souci de préparation et d'étude, dont témoigne toute la poésie de Virgile, et au renom acquis par Lucrèce, une fois son œuvre divulguée<sup>38</sup>).

Toutefois, la constatation que nous venons de faire, en passant les Bucoliques en revue, n'emportera pas nécessairement, nous en convenons, l'adhésion à notre thèse. On pourra toujours contester, sinon le fait observé, du moins la signification que nous lui donnons. Il nous reste heureusement un dernier argument: c'est celui que nous offre la VIe Eglogue, si du moins nous l'interprétons correctement.

La VIe Eglogue s'ouvre par une dédicace de 12 vers, dans lesquels le poète s'excuse de ne pas célébrer, sous forme d'épopée, les louanges de Varus, et, tirant parti d'un motif de Callimaque, justifie son attachement au genre bucolique, dont il a au moins le mérite d'être le premier représentant latin. Le poème proprement dit débute, au vers 13, par l'invocation aux Muses: *Pergite, Pierides*. Et c'est la scène, pittoresque et charmante, de Silène, surpris et ligoté dans son sommeil par deux bergers espiègles, et qui promet un chant pour retrouver sa liberté. L'aventure n'est pas originale; Virgile l'emprunte à Théopompe. Ce qui est nouveau, en revanche, c'est la suite. Le chant de Silène, qui émeut la nature et entraîne dans son rythme jusqu'aux cimes des arbres, déconcerte prodigieusement les philologues. Silène commence par retracer les origines du monde, d'après le livre V du *De rerum natura*, et avec des mots qui recréent un instant l'atmosphère et la langue de Lucrèce. Puis il passe à l'histoire mythologique, et Virgile, qui rapporte la plus grande partie du chant au style indirect, évoque brièvement les sujets traités, en les enchaînant d'une façon presque mécanique: *hinc refert ...; his adiungit ...; tum canit ...; tum canit ...; quid loquar ... ut narraverit ...* Toutefois, sur cette trame légendaire, se détache un épisode marqué d'actualité: c'est, au vers 64, Gallus, l'ami de Virgile, accueilli par les Muses et recevant de Linus, *divino carmine pastor*, avec le chalumeau d'Hésiode, l'ordre de chanter l'origine du sanctuaire d'Apollon à Grynium. Les cinq vers qui suivent le chant de Silène ramènent le lecteur à la scène initiale et terminent l'Eglogue par une note réaliste.

Quel est le sens de ce chant, le lien qui unit les éléments, à première vue disparates, dont il est composé ? C'est la question qu'on se pose depuis longtemps et à laquelle on a donné de multiples réponses. Sans remonter trop haut dans le passé de l'exégèse virgilienne, rappelons la discussion suscitée, au début de ce siècle,

<sup>38</sup>) Le témoignage de Cornelius Nepos (*Att.*, 12, 4) montre que les contemporains de Lucrèce ne sont pas restés insensibles aux beautés du *De rerum natura*. L'indifférence qu'on leur prête n'a d'autre cause que la date trop haute assignée à la publication du poème.

par l'ouvrage de F. Skutsch, *Aus Vergils Frühzeit*<sup>39</sup>). Skutsch affirmait que la VI<sup>e</sup> Eglogue était un catalogue des œuvres poétiques de Gallus. Il voulait donc que Gallus eût traité tous les sujets esquissés par Virgile, y compris une physique épicurienne, à la manière de Lucrèce. Trop généreuse pour un poète dont la postérité ne connaît que les élégies et l'épyllion, traduit d'Euphoriion, sur le bois sacré de Grynium, l'hypothèse de Skutsch n'est plus retenue par personne. D'autres l'ont remplacée. Pour Vollmer<sup>40</sup>), Virgile entend démontrer la variété des sujets qui s'offrent au poète bucolique. Mais si, par le moyen de Silène, il en suggère beaucoup, on ne saurait dire qu'il en traite réellement aucun. Pour Witte<sup>41</sup>), le chant de Silène donne un aperçu des projets littéraires de Virgile. Pourquoi, alors, y trouve-t-on le rappel d'au moins deux poèmes déjà publiés, le *De rerum natura* et l'épyllion de Gallus? Jachmann<sup>42</sup>) s'applique à découvrir un principe qui rende compte de l'ordre des matières de cet énigmatique morceau; il n'en trouve pas un, mais deux: un ordre chronologique pour le début; un choix plus libre d'histoires d'amour ou de métamorphoses pour le reste. Et encore est-il obligé de convenir que l'épisode de Gallus lui apparaît comme un corps étranger dans cet ensemble.

Examinant à notre tour la composition du chant de Silène, nous observerons que trois de ses éléments ont reçu du poète un traitement privilégié: la cosmogonie initiale (10 vers), la passion de Pasiphaé (16 vers) et l'investiture poétique de Gallus (10 vers). Ce dernier passage, comme l'a dit Skutsch, reproduit vraisemblablement le début de l'épyllion de Gallus, et le souvenir de ce poème devait s'imposer d'autant plus impérieusement à l'esprit du lecteur que le nom de l'auteur lui était rappelé. L'épisode de Pasiphaé n'évoque pour nous aucun poème latin connu, antérieur à l'Eglogue, mais bien les vers consacrés à l'origine du monde, dont le style si particulier ne s'explique que par un souci délibéré d'imitation de Lucrèce. Or, en cette année 40 qui vit naître la VI<sup>e</sup> Eglogue, l'épyllion de Gallus devait être une production toute récente de la poésie latine, Gallus étant de deux ou trois ans plus jeune que Virgile<sup>43</sup>). Il en allait de même, si nous ne nous trompons pas, du *De rerum natura*. Nous voici donc sur la voie d'une solution nouvelle. Le chant de Silène est bien, comme le pressentait Skutsch, un catalogue. Mais l'unité qu'il y cherchait n'est pas celle d'un auteur, c'est celle d'un moment. Virgile s'est amusé à donner, sur un plan auquel le souvenir du chant d'Orphée dans les *Argonautiques* n'est peut-être pas étranger, une vue cavalière des ouvrages récents qui occupaient alors les boutiques des libraires romains<sup>44</sup>). Il en caractérise, de quelques

<sup>39</sup>) Leipzig, 1901; suivi de *Gallus und Vergil*, Leipzig, 1906.

<sup>40</sup>) *Rhein. Museum*, LXI, 1906, p. 480.

<sup>41</sup>) *Hermes*, LVII, 1922, p. 562.

<sup>42</sup>) *Ibid.*, LVIII, 1923, p. 288.

<sup>43</sup>) R. Helm, *op. cit.*, p. 60.

<sup>44</sup>) F. Leo a entrevu cette explication, sans s'y arrêter: *Hermes*, XXXVII, 1922, p. 22, «Die 6. Ekloge setzt der Interpretation eine Schranke. Sie erwartet beim Leser ein Verständnis dafür, warum Silen die Stoffe seiner Lieder auswählt wie er es tut, also vermutlich ein literarisches, vielleicht die Tagesliteratur betreffendes Verständnis, das schon nicht mehr vorhanden gewesen zu sein scheint, als der Grund für die gelehrte Vergil-Erklärung gelegt wurde.»



traits significatifs, le sujet et la manière. Il nous offre, si l'on veut, une revue de l'actualité poétique.

De cette perspective nouvelle, que la VI<sup>e</sup> Eglogue offre à notre curiosité, les deux poèmes de Lucrèce et de Gallus sont aujourd'hui les jalons les plus aisément reconnaissables. Mais si le fragment de Pasiphaé risque bien d'échapper à tout essai d'identification<sup>45</sup>), notre hypothèse se vérifie en d'autres endroits du chant de Silène. La légende d'Hylas avait trouvé des interprètes parmi les poètes de l'école néo-alexandrine, ainsi qu'en témoigne ailleurs Virgile :

*Quoi non dictus Hylas puer*<sup>46</sup>)...

et la polémique à laquelle se livre l'auteur de la *Ciris*<sup>47</sup>), lorsqu'il définit son sujet, implique l'existence d'un poème antérieur relatant l'autre version de la légende de Scylla, celle-là même qu'entendent les auditeurs de Silène.

On notera que ni la *Smyrna* de Cinna, ni les *Noces de Thétis et de Pélée* de Catulle n'ont trouvé place dans cette revue. C'est donc qu'en 40, ces deux poèmes avaient cessé d'apparaître comme des nouveautés. Catulle semble être mort en 54, et la *Smyrna*, dont il a célébré la publication par une épigramme, est certainement antérieure à cette date. Nous obtenons ainsi un *terminus post quem* qui nous permet d'encadrer le tableau retrouvé de la poésie latine, tableau infiniment précieux pour nous, puisqu'il enferme, entre autres, le *De rerum natura*.

Il n'y a plus lieu de s'étonner de l'arbitraire ou de la fantaisie avec lesquels Virgile compose le chant de Silène. En effet, il se borne à recueillir les thèmes que lui offrent les poètes à la mode. S'il ne nomme que Gallus, c'est que celui-ci lui était particulièrement cher ; il faisait assez d'honneur aux autres en signalant leur ouvrage. Il semble même qu'on entrevoie (mais il faut être très discret quand on parle des intentions d'un poète) le lien qui dans l'esprit de Virgile a pu unir la dédicace et le corps de l'églogue. Au dignitaire récemment arrivé de la capitale, le poète de Mantoue donnait peut-être à entendre que sa Muse, tout agreste qu'elle fût, n'était pas inculte. Et tel Silène reproduisant les chants d'Apollon (*omnia quae Phoebus quondam meditante beatus audiit Eurotas*), Virgile faisait retentir, pour Varus, sur le pipeau bucolique, l'écho de la grande poésie dont Rome s'enorgueillissait.

On aura garde d'apprécier cette œuvre d'art dans un esprit trop moderne. Le commentaire de Servius a recueilli à son sujet une indication qui, vraie ou non, nous aide à comprendre l'attrait qu'elle avait pour les contemporains de Virgile. C'est la VI<sup>e</sup> Eglogue que l'actrice Cythérès, celle-là même que Gallus célébra sous le nom de Lycoris, aurait produite avec un immense succès sur la scène d'un théâtre

<sup>45</sup>) Le Servius de Daniel mentionne, à propos du premier hémistiche du vers 47, répété au vers 52, *A! virgo infelix*, un vers de l'*Io* de Calvus : *A! virgo infelix, herbis pascere amaris*. Mais rien n'indique que Calvus ait mêlé l'aventure de Pasiphaé à celle d'*Io* ; et cette exclamation, assez banale et bien dans le style des néoteroi (cf. *Buc.* X, les vers 46-49, imités de Gallus) peut avoir été reprise par un autre poète de la même école.

<sup>46</sup>) *Georg.*, III, 6.

<sup>47</sup>) Vv. 54 sqq., qu'il faut comparer avec *Buc.*, VI, 74-77.

de Rome<sup>48</sup>). Nous imaginons sans peine que la tapageuse maîtresse de Gallus ait mis tout son talent à servir une œuvre si flatteuse pour son amant. Mais le public lettré qui l'écoutait trouvait son principal plaisir à déceler au passage les allusions dont était tissée la trame délicate de l'églogue. Et si nous pouvions interroger les murs de ce théâtre, ils nous rediraient sans doute les noms de Lucrèce, de Gallus et d'autres poètes effacés de notre mémoire, dont les auditeurs de Cythérus ponctuaient sa récitation, impatients de montrer leur imbattable savoir.

Au terme de cette démonstration, on nous permettra d'indiquer sommairement les conséquences qu'entraînent, pour qui les admet, notre interprétation de la VI<sup>e</sup> Eglogue et la date relativement basse que nous proposons pour la publication du *De rerum natura*.

1<sup>o</sup> Le tableau de la poésie latine en 40, contenu dans l'Eglogue, fait admirablement ressortir la singularité de l'œuvre de Lucrèce, en regard d'une production dominée par le goût des *neoteroi*. Cette singularité, d'inspiration et de langue, s'était accrue du fait du délai survenu entre la rédaction du poème et sa publication. Et nous comprenons mieux maintenant le charme puissant, fait d'archaïsme et de nouveauté à la fois, que la poésie de Lucrèce exerça sur une génération déjà saturée d'alexandrinisme.

2<sup>o</sup> Le *Culex*, la *Ciris* et l'*Aetna*, qui tous trois imitent Lucrèce, ne peuvent être antérieurs aux Bucoliques. Ils ne sont donc pas de Virgile. Cette conclusion n'affectera qu'un petit nombre de philologues, qui s'obstinent à défendre l'authenticité de la *Ciris* et même du *Culex*.

3<sup>o</sup> Les biographes modernes de Virgile font état d'une phase épicurienne que le poète aurait traversée dans sa jeunesse. Cet épicurisme, qui prend une place considérable dans quelques ouvrages récents<sup>49</sup>), repose sur un petit nombre d'indices. Le principal est celui qu'on tire de la VI<sup>e</sup> Eglogue. On y ajoute les premiers vers de la *Ciris*, deux indications de Servius, qui montrent Virgile à l'école du philosophe épicurien Siron<sup>50</sup>), les épigrammes V et VIII du *Catalepton*, pour ne pas parler des conjectures hasardeuses auxquelles a donné lieu la restitution de deux fragments de Philodème recueillis parmi les papyrus d'Herculanum<sup>51</sup>). Or nous savons maintenant que le passage de la VI<sup>e</sup> Eglogue consacré au *De rerum natura* n'implique aucunement une adhésion de Virgile à l'épicurisme<sup>52</sup>). La *Ciris* n'appartient pas au poète. Restent les gloses de Servius et les épigrammes du *Catalepton*, à condition d'en admettre la valeur ou l'authenticité. Mais encore n'avons-nous pas

<sup>48</sup>) Serv., *ad Buc.*, VI, 11.

<sup>49</sup>) T. Frank, *Vergil. A Biography*, Oxford, 1922; A. Rostagni, *Virgilio minore*, Turin, 1933.

<sup>50</sup>) *Ad Buc.*, VI, 13; *ad Aen.*, VI, 264.

<sup>51</sup>) A. Körte, *Augusteer bei Philodem*, dans *Rhein. Museum*, XLV, 1890, p. 172, avec le complément de W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, dans *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, VI, Leipzig, 1906, p. 127.

<sup>52</sup>) L'orthodoxie épicurienne de *Buc.*, VI, 31-40, a du reste été plusieurs fois mise en doute: Cartault, *op. cit.*, p. 269 et suiv.; Jachmann, dans *Hermes*, LVIII, 1923, p. 288 et suiv.



la preuve que l'enseignement de Siron ait eu, pour l'orientation philosophique de Virgile, plus d'effet que n'en a eu, pour celle de Cicéron, l'enseignement de l'épicurien Phèdre. En tout cas il n'est resté de ce prétendu épicurisme aucune trace profonde dans l'œuvre du poète, pas même dans les Bucoliques. Le premier chant amœbée que Virgile ait composé s'ouvre par un vers traduit d'Aratus, qui est une profession de foi stoïcienne,

*Ab Iove principium, Musae; Iovis omnia plena*<sup>53</sup>),

et quelle que soit l'explication qu'on donne de la IV<sup>e</sup> Eglogue, c'est dans une direction opposée à l'épicurisme qu'elle nous mène. Le séjour momentanée de Virgile au *Cecropius hortulus* apparaîtra donc à l'avenir quelque peu problématique.

4<sup>o</sup> Nous voyons mieux désormais, et c'est à notre avis le résultat le plus important de notre étude, combien l'esprit de Virgile est réceptif et mobile. Il réagit aux lectures qu'il fait, et le développement de son art est commandé par ses rencontres avec d'autres talents ou d'autres tempéraments<sup>54</sup>). Il n'est pas du tout indifférent que Virgile ait lu le *De rerum natura* à dix-sept ans ou à trente ans. Un des interprètes les plus fins qu'il ait trouvé de nos jours, le Français Bellessort, parle du coup que Virgile reçut à la lecture de Lucrèce<sup>55</sup>). Pourquoi donc ce coup aurait-il mis tant d'années à produire ses effets ? Ayant épuisé, avec les premières églogues, sa veine proprement bucolique, la poésie de Virgile tendait – la VI<sup>e</sup> Eglogue en est elle-même une preuve éloquente – vers l'anecdotique, le mondain, le précieux. C'est alors qu'il subit le choc. Il avait avec l'auteur du *De rerum natura* beaucoup en commun : l'amour de la nature, une immense sympathie pour tout ce qui vit, l'horreur de la violence. Mais Lucrèce lui apporte ce qui lui avait manqué jusqu'alors : le sens de la grandeur. Les Géorgiques sont sorties de cette rencontre. Virgile rejette la philosophie de Lucrèce, il en retient l'enseignement poétique. Et dans une page justement célèbre,

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas ...*

il proclame à la fois sa dette envers son prédécesseur et sa position différente en face des grands problèmes de la vie.

<sup>53</sup>) *Buc.*, III, 60.

<sup>54</sup>) Qu'il suffise de rappeler ici la relation de la IV<sup>e</sup> Eglogue avec la XVI<sup>e</sup> Epode d'Horace, sûrement antérieure, et celle du *prooemium* de l'Enéide avec la Satire II, 1 du même Horace (*Revue des études latines*, XX, 1942, p. 69).

<sup>55</sup>) *Virgile, son œuvre et son temps*, 22<sup>e</sup> éd., Paris, 1937, p. 28.

# Homerica

Von *Albert Debrunner*

## I. ἦμαρ und ἡμέρη

Wieso bei Homer ἦμαρ und ἡμέρη nebeneinander vorkommen, ist grundsätzlich klar und natürlich längst bekannt: ἡμέρη gehört der zeitgenössischen jonischen Sprache an, ἦμαρ ist Archaismus. Da das Unjonische bei Homer in der Regel äolisch ist, wird auch ἦμαρ als Äolismus zu gelten haben (mit Jonisierung von ἄμαρ zu ἦμαρ); freilich kann weder das ἄματι der Balbilla (SGDI 323, 8) noch das ἄματος im «äolischen» 29. Gedicht Theokrits (Vs. 14) als genügender Beweis für äolisches ἄμαρ gelten, so wenig wie das ἄμαρ der dorischen und dorisierenden Dichtung ein echtdorisches ἄμαρ sichert<sup>1)</sup>. Die Verteilung der Spiritus: Asper im jonischen Wort, Lenis im nichtjonischen, entspricht dem üblichen Verfahren der Homerüberlieferung; vgl. Schwyzer Griech. Gramm. 1, 221, Chantraine Gramm. Hom. 184ff.

Ob aber ἦμαρ und ἡμέρη von Homer beliebig gebraucht werden oder ob die Verteilung irgendwie bedingt ist, danach scheint niemand gefragt zu haben. Heute, wo wir wissen, welche gewaltige Rolle in der homerischen Sprache das Metrum spielt, wird man die Antwort auf diese Frage zunächst in der Metrik suchen. Die folgende Untersuchung will zeigen, daß die Lösung tatsächlich dort zu finden ist.

Von ἡμέρη eigneten sich für den Hexameter höchstens der Nom. (Vok.) Sing. und Plur., also ἡμέρη ἡμέραι vor vokalischem Anfang des folgenden Wortes, dazu allenfalls auch ἡμέρη; alle andern Formen boten die Quantitätenfolge -ο-, waren also unbrauchbar. So finden sich in der Tat nur ἡμέρη Θ 541 Ν 828 ω 514, ἡμέραι λ 294 ξ 93 293 (dazu Hymn. Ap. 349); sonst herrscht ἦμαρ ἦματ-:

	Ilias	Odyssee	Hymnen	Zusammen
ἦμαρ Nom. . . . .	10	10	1	21
ἦμαρ Akk. . . . .	28	34	2	64
ἦματος . . . . .	0	1	1	2
ἦματι . . . . .	38	10	2	50
ἦματ' (ι) . . . . .	1	0	0	1
ἦματα Nom. . . . .	0	7	0	7
ἦματα Akk. . . . .	15	33	14	62
ἦματ' (α) Akk. . . . .	1	2	0	3
	93	97	20	210

<sup>1)</sup> Auch das ἄματα zweier arkadischer Inschriften und einer akarnanischen erklärt Bechtel (Dialekte I 387) als poetisch-hieratisch.



Also 210 ἡμαρ ἡματ- gegenüber nur  $2 + 4 + 1 = 7$  Formen von ἡμέρη.

Anders stellt sich das Verhältnis in den Komposita und Ableitungen dar:

Von ἡμαρ ἡματ-:

	Ilias	Odyssee	Hymnen	Zusammen
αὐτῆμαρ . . . . .	2	1	0	3
ἐννῆμαρ . . . . .	7	5	2	14
ἐξῆμαρ . . . . .	0	4	0	4
πανῆμαρ . . . . .	0	1	0	1
ποσσῆμαρ . . . . .	1	0	0	1
	10	11	2	23
ἡματίη (-αι) . . . . .	1	3	0	4
	11	14	2	27

Von ἡμερ-:

	Ilias	Odyssee	Hymnen	Zusammen
ἔτερέμερος . . . . .	0	1	0	1
ἐφημέριος (-ια) . . . . .	0	2	0	2
πανημέριος (-ιον usw.) . .	7	5	0	12
σήμερον . . . . .	7	3	2	12
	14	11	2	27

Also genau gleichviel Formen von beiden Stämmen! Warum? -ημέριος war metrisch gleich gut wie ἡμάτιος; nur das unzusammengesetzte ἡμάτιος wurde nicht durch ἡμέριος ersetzt, weil ἡμάτιος an den drei Odysseestellen β 104 τ 149 ω 139 «während des Tages» bedeutet (wahrscheinlich auch an der Iliasstelle I 72) und ἡμέριος diese Bedeutung offenbar nicht hatte (in der klassischen Zeit bedeutet es nur «bloß einen Tag dauernd, vergänglich»). Die Komposita mit -ῆμαρ, die temporale oder adverbiale Akkusative sind, konnten aus metrischem Grund nicht durch (ἐννέα usw.) ἡμέρας, πᾶσαν ἡμέραν (αὐτῇ ἡμέρῃ?) ersetzt werden.

Das Bestreben, überall, wo das Metrum es erlaubte, ἡμέρη einzusetzen, zeigt sich aber – was meines Wissens noch nie beachtet worden ist – am schlagendsten in folgendem: Wenn bei einem Ordinalzahlwort das Wort «Tag» weggelassen wird, steht das Ordinale fast ausnahmslos im Femininum, nicht im Neutrum, selbst wenn ἡματα oder ein Kompositum auf -ῆμαρ unmittelbar vorangeht:

- κ 80 ἔξῆμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νόκτας τε καὶ ἡμαρ ·  
ἐβδομάτῃ δ' ἰκόμεσθα ...
- ξ 249 ἔξῆμαρ μὲν ἔπειτα ἐμοὶ ἐρήρηες ἐταῖροι  
δαίνυντ' · ...
- 252 ἐβδομάτῃ δ' ἀναβάντες ...
- A 53 ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὦχετο κῆλα θεοῖο,  
τῇ δεκάτῃ δ' ...

- η 253 ἐννῆμαρ φερόμην · δεκάτη δέ ... (ebenso μ 447 ξ 314; ähnlich ἐννῆμαρ ... (τῇ) δεκάτη auch Ω 610ff. ι 82f.).
- Ω 664ff. ἐννῆμαρ μὲν κ' αὐτὸν ἐνὶ μεγάροις γοοῖεν,  
τῇ δεκάτῃ δέ κε θάπτοιμεν δαινυτό τε λάος,  
ἐνδεκάτῃ δέ κε τύμβον ἐπ' αὐτῷ ποιήσαιμεν,  
τῇ δὲ δυωδεκάτῃ πολεμίζομεν, εἴ περ ἀνάγκη
- Φ 45 ἔνδεκα δ' ἥματα θυμὸν ἐτέρπετο οἷσι φίλοισιν  
ἐλθῶν ἐκ Λήμνοιο · δυωδεκάτῃ δέ ...
- τ 199 ἔνθα δυώδεκα μὲν μένον ἥματα δίοι Ἀχαιοί ·  
202 τῇ τρεισκαιδεκάτῃ δ' ...
- ε 278f. ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν πλέεν ἥματα ποντοπορεύων,  
ὀκτωκαιδεκάτῃ δέ ... (ebenso η 267f.)
- ω 63ff. ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν σε ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἥμαρ  
κλαίωμεν ... · ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ...

Ohne vorhergehendes ἥμαρ -ῆμαρ ἥματα:

- Α 425 δωδεκάτῃ δέ ... (424 χθιζός)
- β 374 πρὶν γ' οὔτ' ἂν ἐνδεκάτῃ τε δυωδεκάτῃ τε γένηται
- δ 588 ὄφρα κεν ἐνδεκάτῃ τε δυωδεκάτῃ τε γένηται.

Diesen 20 Fällen des Femininums steht ein einziges mit dem Neutrum gegenüber:

- ε 262 τέτρατον ἥμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα ·  
τῷ δ' ἄρα πέμπτῳ πέμπ' ...  
(hier ist τῷ ... πέμπτῳ sichtlich durch das τῷ des vorangehenden Verses bestimmt).

Ordinalia als direkte Attribute zu gesetztem ἥμαρ ἡματ- sind selten: τρίτον ἥμαρ ε 390 ι 76 κ 144, τρίτῳ ἡματι Α 707, ἡματί κε τριτάτῳ Ι 363, τέτρατον ἥμαρ γ 180 ε 262, ἑβδομον ἥμαρ μ 399 ο 477.

So hat sich also in der Verteilung von ἥμαρ ἡματ- und ἡμέρη das Metrum als die wichtigste Triebkraft bewährt, daneben in der Bewahrung von ἡμάτιος auch die Rücksicht auf die Bedeutung. Besondere Beachtung verdient aber die Tatsache, daß sich bei der Ellipse des Wortes für «Tag» das feminine Geschlecht des ἡμέρη der lebendigen Sprache sogar in größter Nachbarschaft von ἥμαρ oder -ῆμαρ oder ἡματα durchsetzt, wo ja das Metrum überall genau so gut die Form des Neutrums gestattet hätte. Das verstärkt die Erkenntnis, daß das nichtjonische Element von Homer nur als metrisch bequemes Relikt verwendet wird.

## II. ὁ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων

In die Verwirrung zwischen den Pronomina ὅς ἢ ὅ und ὁ ἢ τό, wie sie in den älteren Grammatikēn und Lexika herrscht, hat die neuere Sprachwissenschaft Ordnung gebracht: ὅς ἢ ὅ δὲ ἢν ὅ usw. ist Relativum und entspricht dem altindi-

schen *yah yā yad yam yām yad*;  $\delta$  ἡ τό τόν τήν τό ist Demonstrativum (und Artikel) und entspricht dem altindischen *sa sã tad tam tãm tad*; dieses demonstrative  $\delta$  = *sa* hat aber eine Nebenform mit *s*:  $\delta\varsigma$  (in  $\eta$  δ'  $\delta\varsigma$ , καὶ  $\delta\varsigma$ , οὐδ'  $\delta\varsigma$  usw., auch  $\delta\varsigma$  γάρ  $\alpha$  286  $\rho$  172 u. dgl.) = altindischem *sah*. Vgl. jetzt Schwyzer Griech. Gramm. 1, 610f.

Das demonstrative  $\delta$  ἡ τό kann bei Homer (und sonst im Jonischen) auch als Relativum verwendet werden; dagegen ist demonstrativisches  $\delta$  μὲν- $\delta$  δὲ (Neutrum),  $\alpha$  μὲν- $\alpha$  δὲ,  $\delta\nu$  μὲν- $\delta\nu$  δὲ u. dgl. fast ausschließlich hellenistisch (Blaß-Debrunner Gramm. des nt. Griech.<sup>7</sup> § 250).

Dem so gespannten Rahmen entziehen sich bei Homer nur wenige Stellen, vor allem

Ψ 9 Πάτροκλον κλαίωμεν·  $\delta$  γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων

ω 190 κατθέμενοι γοάοιεν·  $\delta$  γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων

M 344f. ἀμφοτέρω μὲν μᾶλλον·  $\delta$  γάρ κ' ὄχ' ἄριστον ἀπάντων | εἴη (ebenso 357f.)

Brugmann-Thumb Griech. Gramm.<sup>4</sup> 282, stellen dieses sicher demonstrativ gebrauchte Neutrum  $\delta$  zum Stamm *so-*, der dem Nominativ  $\delta$  = altindischem *sa* zugrunde liegt. Aber dieses  $\delta$  γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων ist nur eine Variation der etwas gebräuchlicheren und gewiß älteren Phrase τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων Π 457 675 ω 296 (ebenso mit γερόντων statt θανόντων Δ 323 I 422; immer als zweite Vershälfte); darum wird man der Flucht in eine im Griechischen nirgends belegte Nebenform eine Erklärung aus der homerischen Sprachgestaltung heraus vorziehen:  $\delta$  γὰρ ... nach konsonantischem Auslaut ist eine künstliche Variante metri causa zu dem postvokalischen τὸ γὰρ ... Gewiß war dieser Schritt durch die Gleichheit des demonstrativen  $\delta\varsigma$  mit dem relativen  $\delta\varsigma$  erleichtert.

Schwyzers (a. a. O.) läßt daneben noch vier weitere Stellen von demonstrativem Gebrauch des Relativums gelten; aber  $\omega$  Δ 104 bezieht sich über eine Parenthese hinweg sehr leicht relativisch auf 102 *νῆε δ' ὡς ... ἄμφω*, γ 408 *οἷς* wie 407 *οἷ* auf 406 *λίθοισιν*; ε 481f. *οἷς ὅπ' Ὀδυσσεὺς δύσετ' (ο)* «(so dicht waren die θάμνοι) unter die Odysseus (nach 476 *δοιοὺς δ' ἄρ' ἐπὶ λυθε θάμνονς*) schlüpfte». So bleibt von Schwyzers vier Beispielen nur noch K 127 *ἵνα* («dort») γάρ σφιν ἐπέφραδον ἡγερέσθαι, wo es sich um *ἵνα* handelt, das ja nichts mit dem Stamm des Relativums zu tun hat; hier hat wohl der späte Dichter der Dolonie eine unterordnende Konjunktion als gleichordnende gebraucht, weil ihm *ἵνα* in der lokalen Bedeutung aus seiner lebendigen Sprache nicht mehr bekannt war und er glaubte, weil *ἐνθα* und *ἐνθεν* in seiner eigenen Sprache nur «wo, von wo», bei Homer aber auch «da, von da» bedeuteten, dürfe er *ἵνα* «wo» auch demonstrativ brauchen.

Im Anschluß daran noch eine Bemerkung: das oben erwähnte  $\omega$  Δ 104 könnte allenfalls, wenn seine demonstrative Funktion sicher wäre, als Analogiebildung zum Singular  $\delta$  und dem nach diesem gebildeten *οἷ* (für *τοῖ*) erklärt werden (es müßte dann natürlich  $\omega$  geschrieben werden). Aber ein solches  $\omega$  wäre völlig vereinzelt; denn es heißt sonst im Dual durchweg *τό* und *τά* (Homer 140mal *τό*, nie



τᾶ) und entsprechend τῶδε (nicht ὥδε, trotz ὅδε οἶδε) und τούτω ταῦτα (trotz οὗτος οὗτοι αὐτή αὐται); vgl. Kühner-Blaß I 604f. 605. Das ist auffallend und stellt die (soviel ich sehe, nirgends erhobene) Frage: wieso hat sich der Dual einer Umgestaltung entziehen können, der der Plural schon früh anheimfiel? Gewiß deswegen, weil der Dual ein erstarrtes Ausdrucksmittel war (darum ja auch im Fem. fast immer τῷ statt τᾶ!) und außerhalb der lebendigen Sprachentwicklung stand.

### III. δέιδια

Die Formen des Perfekts der Wurzel δει- δοι- δι- «fürchten» bei Homer sind folgende:

1. δέιδουκα (für \*δέ-δφοικα \*δέδδοικα) *A* 555 *I* 244 *K* 538 *Σ* 261 *Ω* 435 *θ* 230 *ω* 353 (hymn. *Ap.* 70);  
δέιδουκας *M* 244;  
δέιδουκε *Φ* 198 (ὑπαιδείδουκεν hymn. *Merc.* 165).
2. δέιδω (immer am Versanfang) *Ilias* 7mal, *Odyssee* 4mal.
3. δέιδια am Versanfang *Φ* 536 (ohne Varianten!) (hymn. *Merc.* 514); im 4. Fuß *N* 49 *δ* 820 *ρ* 188, ebenso (περι)δέιδια *K* 93, *N* 52 *P* 240 242; im 5. Fuß *N* 481 *ζ* 168 (beide Male δέιδια δ' (τ') αἰνῶς); ὑποδείδι' ὄμιλον am Versende *ρ* 564;  
δέιδιαις αἰνῶς am Versende *σ* 80;  
δέιδιαι θνυμῶ am Versende *π* 306;  
δέιδιμεν am Versanfang *I* 230, im 5. Fuß *H* 196 *β* 199;  
δεδιάσιν am Versende *Ω* 663  
δέιδιαι Plusquamperf. am Versanfang *Σ* 34, δέιδιαι δ' αἰνῶς am Versende *Ω* 358;  
ἐδέιδιμεν im 3./4. Fuß *Z* 99;  
ἐδέιδισαν im 3./4. Fuß *E* 790 *H* 151 (hymn. *Ap.* 47);  
δέιδισαν im 4. Fuß *E* 521 (ὑπε-) *O* 652;  
δέιδιθι im 4. Fuß *E* 827 *Ξ* 342, im 5. Fuß *δ* 825 (hymn. *Ven.* 194);  
δέιδιθ' am Versanfang *σ* 63;  
δέιδιτε im 4. Fuß *Υ* 366.

Aus dieser Übersicht ergibt sich:

- a) Die *κ*-Formen kommen nur im Singular des Ind. Pf. vor: 7mal *Ilias*, 2mal *Od.*, 2mal *Hymn.*
- b) δέιδι- steht im Sing. Ind. 9+6+1mal (darunter 7+4+1mal die 1. Sing., nur einmal die 2. und dreimal die 3. Sing.);
- c) δειδι- (δεδι-) im Plur. Ind. 8+1+1mal;
- d) δέιδι- im Imperativ 3+2+1mal;
- e) δέιδω (s. o.) fällt aus diesem Rahmen.

Davon stimmen a, c und d zur alten Ablautverteilung: *o*-Stufe der Wurzel (allenfalls mit *κ*) im Sing. des Pf. und Ppf., Tiefstufe im Dual und Plural der Indikative und im Imp. und Inf.; z. B. μέμονα -ας -ε(ν) μέματον μέμαμεν μέμαθ' (ε)

μεμάσιν μεμάτω, ἔστηκας -ε(ν) ἔσταμεν ἔστατε ἔσῳσι(ν) ἔστασαν ἔσταθ'(ι) ἔστατε ἔσῳσαι. Wie längst erkannt ist, ordnet sich dieser Verteilung auch *δεῖδω* ein, wenn man – was das Metrum überall erlaubt – dafür das ältere *δέ-δφο(ι)α* (*δεῖδοα*) einsetzt. Demnach fällt nur noch *b* aus dem Rahmen.

Der Rahmen ist freilich auch bei andern Perfekten, die noch Wurzelablaut zeigen, bei Homer gesprengt: das *κ* kann in den Plural eindringen: *ἐστήκασιν* Δ 434, *πεποιθᾶσιν* Δ 325, *πεφύκασιν* η 114<sup>2)</sup>, *τεθνήκασιν* Ο 664. Das sind gegenüber der Unmasse tiefstufiger Formen verschwindend wenige Fälle: für *πέποσθε* Γ 99 κ 465 ψ 53 ist bekanntlich nach Aristarch *πέπασθε* (Wurzel *παθ-*) vorzuziehen, und für *εἰλήλυνθμεν* Ι 49 γ 81 hat schon Naber *εἰλήλυνθμεν* hergestellt.

Das Umgekehrte, nämlich Tiefstufe im Singular, findet sich bei Homer außer bei *δεῖδι-* nur bei *ἐλήλυνθα* (-θε) Ω 766 δ 268 τ 223 ω 310; *δεῖδια* -ας ε ist erstens mit 9+6+1 = 16 Stellen überraschend häufig und übertrifft sogar *δεῖδοικ-* (7+2+2 = 11 Stellen)! Zweitens ist singularisches *δεῖδι-* fast ganz auf die erste Person beschränkt (einmal 2. Ps., dreimal 3. Ps.; freilich ist es bei *δεῖδοικ-* ähnlich!), und drittens sind unter den drei Fällen von *δεῖδιε* zwei mit völlig abnormer Plusquamperfektbedeutung! Es liegt nun nahe, diese Sonderstellung des singularischen *δεῖδι-* mit dem ebenso einzigartigen *δεῖδω* zu verbinden: *δεῖδια* ist an die Stelle von *\*δεῖδοα* getreten, und zu dieser Form ist vereinzelt *δεῖδιας* und *δεῖδιε* getreten<sup>3)</sup>; *δεῖδιε* als Ppf. beweist, daß alles bei Homer nur Kunstformen sind<sup>4)</sup>.

Warum ist aber das alte *δέδφο(ι)α* in der Homerüberlieferung (von den Dichtern? von den Rhapsoden? in der schriftlichen Tradition?) teils durch *δεῖδω*, teils durch *δεῖδια* ersetzt worden? Die Antwort gibt die Stelle innerhalb des Verses: *δεῖδω* nur am Versanfang, wo Spondeus völlig unanstößig ist, *δεῖδια* -ας -ε stehen mit Vorliebe im vierten Fuß (vor der bukolischen Diärese; 7mal) und im fünften (6mal), also an Stellen, wo Spondeus gemieden wird (am Versanfang nur 3mal).

Wie sich *δεῖδοικα* (att. *δέδοικα*) zu dem rekonstruierten *\*δέδφοια* verhält, wird schwerlich auszumachen sein; Chantraine Gramm. hom. 428 faßt *δεῖδοικα* als Neuerung für *\*δέδφοια* auf. Das wird nun um so wahrscheinlicher, wenn auch hinter *δεῖδια* ein altes *\*δέδφο(ι)α* steckt.

#### IV. κληῖζω κληῖω κλήω κλείω

Von dem Verbum für «schließen», das im Attischen zunächst *κλήω* hieß und dann im Lauf des 4. Jahrhunderts v. Chr. zu *κλείω* wurde (vgl. Schwyz. Griech. Gramm. 1, 201), gibt es leider bei Homer nur Aoristformen, und dabei schwankt

<sup>2)</sup> Mit kurzem *a*, während das in der Wurzelstufe ältere *πεφύκασιν* (Δ 484 Θ 84 η 128 ι 141) das jüngere lange *a* hat: *πεφνα-* mit drei Kürzen war unmöglich!

<sup>3)</sup> *δεῖδιας* αἰνῶς σ 80 und *δεῖδιε* δ' αἰνῶς Ω 358 nach *δεῖδια* δ' αἰνῶς Ν 481 ζ 168!

<sup>4)</sup> Wie weit die vereinzelt späteren Formen *δέδια* *δέδιε* *έδεδειν* usw. (bei den Tragikern, in der mittleren und neuen Komödie, in der spätklassischen und hellenistischen Prosa) eigenständige Ableitungen aus *δέδμεν* usw. oder Nachahmungen Homers oder Überlieferungsfehler sind, müßte noch untersucht werden.



die Überlieferung immer zwischen einfachem und doppeltem  $\sigma$ :  $\tau$  30  $\varphi$  387  $\kappa\lambda\eta\iota\sigma(\sigma)\epsilon\nu$ ,  $\omega$  166  $\epsilon\kappa\lambda\eta\iota\sigma(\sigma)\epsilon\nu$ ,  $\varphi$  382  $\kappa\lambda\eta\iota\sigma(\sigma)\alpha\iota$  (Eust.  $\kappa\lambda\eta\iota\sigma\alpha\iota$ ); nur zu  $\epsilon\kappa\lambda\eta\iota\sigma\epsilon$  im Apollhymnus 6 geben die Ausgaben keine Varianten an. Aus  $(\epsilon)\kappa\lambda\eta\iota\sigma\epsilon\nu$  würde sich ein Präsens  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$  ergeben entsprechend homerischem  $\mu\eta\eta\iota\omega$  (mit kurzem  $\iota$  außer *B* 769  $\mu\eta\eta\iota\epsilon\nu$  — '  $\sigma$ )  $\mu\eta\eta\iota\sigma\alpha\varsigma$  (mit langem  $\iota$ ); - $\sigma\sigma$ - würde für ein Präsens  $\kappa\lambda\eta\iota\zeta\omega$  sprechen.  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$  wäre ein Denominativum aus  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota$ - wie  $\mu\eta\eta\iota\omega$  aus  $\mu\eta\eta\iota\epsilon\iota$ -;  $\kappa\lambda\eta\iota\zeta\omega$  wäre Denominativum aus  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\delta$ - wie  $\epsilon\lambda\pi\iota\zeta\omega$  aus  $\epsilon\lambda\pi\iota\delta$ -. Läßt sich die Frage, ob  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$  oder  $\kappa\lambda\eta\iota\zeta\omega$ , irgendwie entscheiden?

Für  $\kappa\lambda\eta\iota\zeta\omega$  spricht aus dem homerischen Sprachbestand heraus  $\kappa\lambda\eta\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  «verschließbar»  $\beta$  344 (woraus att.  $\kappa\lambda\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$   $\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ )<sup>5</sup>); da bei Homer zu  $\epsilon\delta\eta\rho\acute{o}\sigma\alpha\nu\tau\omicron$   $\theta$  76 «sie stritten» (aus  $\delta\eta\rho\iota\epsilon\varsigma$  «Streit») das Verbaladjektiv  $\acute{\alpha}\delta\eta\rho\iota\tau\omicron\varsigma$  ( $\Sigma$  42) heißt und zu dem oben erwähnten  $\mu\eta\eta\iota\omega$  die Ableitungen  $\mu\eta\eta\iota\mu\alpha$  (*X* 358  $\lambda$  73) und  $\mu\eta\eta\iota\mu\acute{o}\varsigma$  (*II* 62 202 282) existieren (entsprechend  $\delta\acute{\alpha}\kappa\alpha\nu$  —  $\delta\acute{\alpha}\kappa\alpha\upsilon\sigma\alpha$  —  $\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\kappa\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ), wäre zu  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$   $*\kappa\lambda\eta\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  zu erwarten. Allein es ist nicht zu leugnen, daß schon bei Homer Fälle von Übergriffen des  $\sigma$  vor - $\tau\omicron\varsigma$  vorkommen:  $\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\nu\epsilon\nu\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\pi\upsilon\rho\acute{\iota}\kappa\alpha\nu\sigma\tau\omicron\varsigma$  u. a. (Risch Wortbildung der hom. Sprache 18 § 10c, Schwyzer Griech. Gramm. 1, 503, 2). So führt also  $\kappa\lambda\eta\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit auf - $\iota\zeta\omega$ .

Stärker wiegt etwas anderes: der für  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$  vorauszusetzende Nominalstamm  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota$ - ist nirgends sicher! Homer kennt nur  $\kappa\lambda\eta\iota\zeta$  (Länge des  $\iota$  metrisch sicher!)  $\kappa\lambda\eta\iota\delta$ -; dazu kommt  $\kappa\lambda\alpha\tilde{\iota}\delta$ - bei Simonides fr. 42, 3 D<sup>2</sup> und Pindar P. 9, 39,  $\kappa\lambda\alpha\tilde{\iota}\delta$ - bei Pindar P. 8, 4, dann att.  $\kappa\lambda\eta\delta$ -, später  $\kappa\lambda\epsilon\iota\delta$ - (dazu Nom.  $\kappa\lambda\eta\varsigma$   $\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma$ ). Der Akk.  $\kappa\lambda\epsilon\iota\nu$  kommt erst bei Lysias, Andokides, Demosthenes und dem Komiker Plato vor (älter ist  $\kappa\lambda\eta\delta\alpha$  Eur. Med. 212. 661); es ist also höchst unwahrscheinlich, daß  $\kappa\lambda\epsilon\iota\nu$  auf altes  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\nu$  (so Boisacq Dict. étym.;  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\nu$  Schwyzer a. a. O. 465, 4) zurückgeht<sup>6</sup>); vielmehr ist  $\kappa\lambda\epsilon\iota\nu$  neu zum Nom.  $\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma$  hinzugebildet wie att.  $\nu\alpha\tilde{\nu}$  (statt  $\nu\eta\alpha$   $\nu\acute{\epsilon}\alpha$ ) zu  $\nu\alpha\tilde{\upsilon}\varsigma$  nach  $\sigma\tilde{\upsilon}\varsigma$   $\sigma\tilde{\upsilon}\nu$ ,  $\beta\omicron\upsilon\varsigma$   $\beta\omicron\upsilon\nu$  (älter  $\beta\tilde{\omega}\nu$ )<sup>7</sup>). Es bleibt demnach für  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota$ - als Grundwort eines eventuellen ursprünglichen  $\kappa\lambda\eta\iota\omega$  als Stütze nur noch das lateinische  $clāvi$ -s.

Allerdings ist der Stamm  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\delta$ - eine dentale Erweiterung des im Lat. vorliegenden  $*klāvi$ -. Es gibt daneben im Dorischen eine gutturale Erweiterung  $\kappa\lambda\alpha\tilde{\iota}\nu$ -  $\kappa\lambda\alpha\chi$ -; s. Bechtel Gr. Dial. II 426. 481. Diese steckt auch in den dorischen Verbalformen  $\kappa\lambda\alpha\chi\tilde{\omega}$  Theokrit 6, 32,  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\lambda\alpha\chi\omicron\nu$  15, 43,  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\lambda\acute{\alpha}\chi\alpha\varsigma$  15, 77,  $\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\lambda\acute{\alpha}\chi\alpha\tau\omicron$  18, 5,  $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\kappa\lambda\alpha\chi\epsilon$  Fragm. com. adesp. 1203, 4 (III 604 Kock),  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\alpha\chi\theta\epsilon\iota\varsigma$  Chronik von Lindos D 62 (Jacoby Fragm. Gr. hist. II 1008),  $\kappa\lambda\alpha\iota\kappa\tau\omicron\nu$  Schwyzer, Dial. Gr. ex. 89, 13 (Argos, IIIa),  $\kappa\lambda\alpha\iota\kappa\tau\omicron\iota$  ebd. 74, 91 (Andania, Ia); daraus rückgebildet das Präsens  $\kappa\lambda\acute{\alpha}\gamma\omega$ :  $\pi\omicron\tau\iota\kappa\lambda\acute{\alpha}\gamma\omega\sigma\alpha\nu$  und  $\pi\omicron\tau\iota\kappa\lambda\alpha\gamma\omicron\nu$  ebd. 63, 69. 107 (Heraklea, Ende IVa), s. Bechtel Gr. Dial. II 406. Der Wechsel der

<sup>5</sup>) Vgl. Pindar P. 1, 8  $\kappa\lambda\alpha\iota\sigma\tau\omicron\rho\omicron\nu$ , Lucian und Pap. mag.  $\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\rho\omicron\nu$ .

<sup>6</sup>) Völlig unmöglich die Herleitung von  $\kappa\lambda\eta\varsigma$   $\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma$  aus  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\varsigma$   $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\varsigma$  (lies:  $*\kappa\lambda\alpha\tilde{\nu}\iota\varsigma$ ) bei denselben Autoren; es müßte ja dann  $*\kappa\lambda\eta\varsigma$   $*\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma$  heißen.

<sup>7</sup>) Über  $\kappa\lambda\epsilon\iota\nu$ - $\kappa\lambda\epsilon\iota\delta\alpha$  (und Akk. Pl.  $\kappa\lambda\epsilon\iota\varsigma$ - $\kappa\lambda\epsilon\iota\delta\alpha\varsigma$ ) im nachklass. Griech. s. Blass-Debrunner Gramm. des nt. Griech. <sup>7</sup> § 47,3 mit Anhang.



dentalen und gutturalen Erweiterung erinnert an jon.-att. *δρνῖθ*- neben dor. *δρνῖχ*- und Spuren eines unerweiterten Stammes *δρνι*- (*δρνῖς* Ω 219; hom. *δρνεον* aus \**δρνεχ-ον*).

So ist die Annahme eines ursprünglichen Präsens *κληῖζω* gut unterbaut; so haben offenbar auch die spätern Dichter empfunden, die ein *κληῖζω* wagen (Isishymnus IG XII, 5, 739, 159; Ip *κληῖζοισι*, Anth. Pal. IX 62, 2 *κληζομένην*); so auch diejenigen antiken Homerphilologen, die bei Homer die Schreibung mit -σσ- empfehlen.

Demgegenüber ist aber *κληῖω* in der Herodotüberlieferung durchaus gesichert: der Präsensstamm kommt so 14mal vor (gelegentlich mit dem spätern -ει- statt -ηι- als Variante), z. B. III 117, 6 *ἀποκληῖονται*, I 31, 2 *ἐκκληῖόμενοι*, III 41, 2 *συνεκλήιον*; daneben ist freilich im Aor. Pass. -κληισθ- (also wie von *κληῖζω*<sup>8</sup>); \**ἐκληῖθην* ist überhaupt nirgends im Griech. belegt) fest (I 165, 1; II 128; III 55, 1; III 58, 4), und im Pf. Pass. schwankt die Lesart an allen Stellen (nur Ptz. mit -σμι- oder -μι-: II 121 β 1; III 117, 1. 3; VII 129, 1; falsch IX 50 *ἀπεκεκλέατο* oder *ἀποκ*-, wofür die Ausgaben -*κεκληρίατο* einsetzen); doppeldeutig sind natürlich die Aor. act. auf -κληισ-. Dem herodoteischen *κληῖω* entspricht dann das attische *κληῖω* *κλειώ* (seit Aristophanes und Thukydides). Dazu Epicharm fr. 141 K. *κατακῆλανται*.

Daran schließt sich weiter *κληῖθρον* Hymn. Hom. Merc. 146, das im Att. als *κληῖθρον* (auch mit *κατα*-) *κλειθρον* gut belegt ist und im Dor. seine Entsprechung hat: *κλαῖθρῶ* Schwyzer, Dial. 108g 1, 294 (Epidaurus, IVa), *ἐν τοῖς Κλαῖθροις* Mnemosyne 42 (1914), 332 (Argos; IVa). Dieses dorische *κλαῖθρον* ist auch ins Lateinische übergegangen: *clātrī* «Gitterwerk» seit Cato, *clātrātus* «vergittert» seit Plautus. Gewiß setzt dieses *κληῖθρον* *κλαῖθρον* einen Verbalstamm *κλαῖ*- *κληῖ*- voraus, d. h. ein Präsens *κληῖω*, wie es Herodot kennt.

Wie ist nun der Widerspruch zwischen den Argumenten für *κληῖζω* und *κληῖω* auszugleichen? Der Versuch von Schwyzer (Griech. Gramm. 1, 727, 4): ursprünglich *κληῖω* (aus dem Nominalstamm *κληῖ*-), also Homer *ἐκλήῖσα*, dies als -ισσα mißverstanden und dazu -ίζω gebildet, mißachtet *κληῖστός* und die Durchgängigkeit des Stammes *κληῖδ*- in der älteren Zeit und überschätzt das sekundäre attische *κλειν* (s. o. S. 46). Also ist der umgekehrte Weg zu gehen: wie klass. *σφραγίζω* und *ψηφίζω* aus klass. *σφραγῖδ*- und hom. *ψηφῖδ*-, so wurde *κληῖζω* aus *κληῖδ*- gebildet; dazu der Aor. hom. *κληῖσσι*- später *κληῖσι*- *κλησι*-; und nun wurde *κληῖσαι* *κληῖσαι*, *κληῖσας* *κλήσας* usw. als *κληῖ*-σ- empfunden und dazu ein Präsens *κληῖω* *κλήω* geschaffen. Man hatte damit zugleich ein Mittel, um dieses Verbum von dem gleichlautenden *κληῖζω* *κλήζω*, *κληῖσαι* *κληῖσαι* «rühmen, berühmt machen, erwähnen» (zu *καλέω* *κέ*-*κλη*-μαι *κλη*-τός) zu sondern.

<sup>8</sup>) Doch könnte das σ auch unursprünglich sein wie in VII 9 a *κελεσθείς*.

## Kleine Notizen

Vom *Thesaurus Linguae Latinae*. Aus einem Bericht von Herrn Dr. H. Haffter, der kürzlich im Auftrag der Thesauruskommission des Schweizerischen Altphilologenverbandes dieses Institut, dem wir uns durch seinen Begründer Ed. Wölfflin und durch manche Mitarbeiter verbunden fühlen, in seinem Zufluchtsort in einem bayerischen Benediktinerkloster besuchte, entnehmen wir, daß die gesamten Materialien und die Bibliothek unversehrt erhalten geblieben sind und die Arbeit während des Krieges trotz mancher Einschränkungen und Störungen ohne Pause weiterging. Die Arbeitssperre, die von den Okkupationsbehörden zum Zweck der Säuberung am 1. Oktober 1945 auch über dieses Institut verhängt wurde, dürfte inzwischen wieder aufgehoben worden sein. Der Rückkehr in die vorzüglichen Arbeitsräume des Maximilianeums in München stehen vorläufig noch große Hindernisse entgegen. Die größte Hemmung aber bedeutet seit 1944 die Unterbrechung des Druckes, den der Verlag Teubner in Leipzig besorgte. – Für junge Schweizer Philologen bietet sich wieder die Gelegenheit, nach Studienabschluß als Schweizer Stipendiaten am Thesaurus durch Mitarbeit ihre Ausbildung zu vertiefen. M. Leumann.

### Stand der Editiones Helveticae am 1. Mai 1946:

#### Griechische Texte:

Platon, Apologie und Kriton, erschienen.  
Platon, Phaidon, erschienen.  
Xenophon, Anabasis, erschienen.  
Lysias, Orationes selectae, erschienen.  
Homer, Odyssee, erschienen.  
Euripides, Medea, erschienen.  
Sophokles, Antigone, in Vorbereitung.  
Sophokles, König Ödipus, im Druck.  
Homer, Ilias, in Vorbereitung.  
Herodot, Auswahl, in Vorbereitung.  
Thukydides, Auswahl, im Druck.  
Sophokles, Elektra, im Druck.  
Euripides, Alkestis, in Vorbereitung.  
Euripides, Iphigenie auf Tauris, in Vorbereitung.  
Griechische Lyrik, Auswahl, im Druck.  
Platon, Gorgias, im Druck.

#### Lateinische Texte:

Caesar, de bello Gallico, erschienen.  
Horatius, opera omnia, im Druck.  
Sallustius, erschienen.  
Tacitus, Annales, erste Hälfte erschienen, zweite Hälfte im Erscheinen.  
Cicero, in Catilinam et pro Archia, erschienen.  
Cicero, pro Roscio et de imperio Pompei, erschienen.  
Cicero, de officiis, erschienen.  
Cicero, philosophische Schriften, Auswahl, in Vorbereitung.  
Livius, ab urbe cond. I/II, erschienen.  
Livius, ab urbe cond. XXI/XXIII, im Druck.  
Rudimenta poetica, erschienen.  
Vergilius, Aeneis I/VI, erschienen.  
Cicero, Briefe, Auswahl, im Druck.  
Catull, Tibull, Propertius, Auswahl, in Vorbereitung.  
Seneca, Auswahl, in Vorbereitung.  
Plinius, Briefe, Auswahl, erschienen.  
Augustin, Confessiones, Auswahl, in Vorbereitung.  
Plautus, Aulul. Men. Most., im Druck.  
Cicero, in Verrem, in Vorbereitung.  
Cicero, Cato und Laelius, in Vorbereitung.  
Lucretius, de rerum natura, in Vorbereitung.  
Tacitus, kleine Schriften, in Vorbereitung.

Die Buchbesprechungen und Forschungsberichte werden von diesem Jahrgang an regelmäßig in Heft 2 und 4 erscheinen.